

الديولوجيا



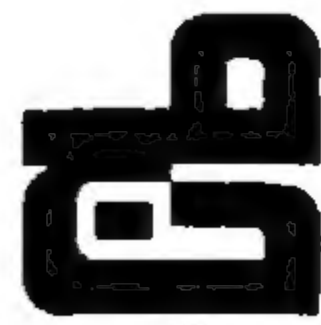
بإشراف : فرنسوا شاتلييه
ترجمة : د. خليل أحمد خليل
تقديم : د. سهيل القش

الديولوجيا



بإشراف □ فرنسوا شاتلية
ترجمة □ د. خليل أحمد خليل
تقديم □ د. سهيل المكي

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



هذه ترجمة كتاب

Savoir et Pouvoir du XVIII^e au XX^e siècle

وهو الكتاب الثالث من دراسات

**sous la direction de
François Châtelet**

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثانية

1423 هـ — 2002 م

مجده المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت — الحمرا — شارع اميل اده — بناية سلام — ص.ب. 113/6311

تلفون 791123 (01) — تليفاكس 791124 (01) بيروت — لبنان

بريد الكتروني majdpub@terra.net.lb

ISBN 9953-427-29-1

انبثاق الفاعل في ايدولوجيا الانسان .

بقلم د . سهيل القش

يتضمن هذا الفصل الذي يحمل عنوان « ايدولوجيا الانسان » اربعة اقسام :
1 - الوعي والاخلاق -2- الخضوع والقانون : الحق -3- الليبرالية :
الفرضيات والمعاني -4- العمل والصناعة : الماركسية .

وهو يشكل الفصل الثاني من الجزء الثالث والاخير لتاريخ الايدولوجيات
باشراف فرنسوا شاتليه . يتناول هذا الفصل مفهوم الانسان الذي يلعب دوراً مركزياً
في الايدولوجيا الحديثة . انه يحاول ان يتابع عن كثب تطور هذا المفهوم من خلال
انبثاقاته المختلفة كفاعل خلقي ، وحقوقى ، واقتصادي (مالك) وسياسي
(مواطن) .

1 - انبثاق الفاعل الخلقى

اذا كانت كل المجتمعات قد وضعت حدوداً خلقية عملية تحدد من خلالها
الحلال والحرام ، فان ذلك لا يعني انها وضعت بذلك اسساً ثابتة للاخلاق
النظرية ؛ بهذا المعنى كانت المسيحية ذات اثر فعال في التمهيد للاشكالية الخلقية كما
نعرفها اليوم . ان المسيحية اعتبرت الانسان ذا طبيعة مزدوجة ، فهو من جهة كائن
طبيعي مغرق في ماديته ، وهو من جهة اخرى كائن فائق للطبيعة من حيث علاقته
الثابتة بالخالق . ان المستجد في هذه الرؤية انها تتناول الانسان ككائن حر ومسؤول
تجاه خالقه . وهذه الرؤية هي التي توفر شروط انبثاق الفاعل الخلقى الحر كذاتية
واعية . انه الفاعل المفارق الذي لم يعد يقتصر على الاحاسيس والمشاعر ، بل

اصبح يتحدد اساساً بكونه فكراً خالصاً . وفي خضم الفكر اللاهوتي يبرز لاهوت طبيعي يحدد الوعي والاخلاق كمعطى عيني وذاتي ، ويؤكد على الحس الخلقي من جهة وعلى الميل المجتمعي الطبيعي من جهة اخرى .

2 - انبثاق الفاعل الحقوقي

من خلال تناقض الارادة الفردية والارادة العامة برز التعارض بين الحرية الفردية المطلقة والخضوع لقانون المجتمع ، وبذلك انبثق الفاعل الحقوقي كمعبر عن تغليب الارادة العامة الممثلة بالقانون على الارادات الخاصة ، وهذا القانون الذي يحتاج الى موافقة الخاضعين له ايجابياً انما يشكل الضمانة للحرية الفردية . ان هذا الطرح الذي يعطي القانون الوضعي الاولوية ويخرجه من الحيز الميتافيزيقي ومن سيطرة القانون الطبيعي ، انما يعود فيؤسس قانوناً طبيعياً جديداً يخون تصورات روسو حول ديمقراطية الشعب المباشرة ، وذلك في مسألتين :

- ان الارادة العامة التي يشر بها القانون الوضعي انما هي ارادة ممثلة وليست مباشرة .

- كما ان هذه الارادة ليست عامة بقدر ما هي اغلبية . وهذا ما يؤكد طبيعية القانون الوضعي الجديد الذي يحمل في طياته الدولة الحديثة المتناقضة مع المجتمع الاهلي ومع ارادات الخاضعين ، ويؤكد في الوقت نفسه على شكلية هذه الديمقراطية التي تخفي علاقة الفاعل الحقوقي بالفاعل الاقتصادي (المالك) وهذا ما يظهر جلياً في نظرية لوك .

3 - انبثاق الفاعل الاقتصادي (المالك) .

في سياق مواز لانبثاق الفاعل الحقوقي ، تبرز الليبرالية الاقتصادية كمذهب يرتكز الى التمييز بين حيز السلطة السياسية « الدولة » وحيز ما يطلق عليه اسم « المجتمع الاهلي » . والدولة الليبرالية هنا لا تتدخل في شؤون المجتمع الاهلي بل يقتصر اهتمامها على الشأن العام ، وهي تطرح نفسها بذلك كحامية لحرية الافراد والمواطنين . انها دولة « فوق » المجتمع الاهلي وفوق المصالح الخاصة . وحرية

الافراد كمعطى طبيعي خارج الدولة جاءت هذه لتكرسها وتدافع عنها . ان هذه الدولة الليبرالية التي تحافظ على حرية الافراد والمواطنين في المجتمع الاهلي تقوم على فرضية مركزية خاضعة للنقاش نظر لها بشكل اساسي جون لوك وارتكز اليها آدم سميث ، وهي تقول بان الانسان حر لانه سيد على جسده وروحه ، اي لانه مالك لجسده ، وبالتالي فان الحرية مرادفة للملكية . من هنا فان الدولة الليبرالية انما تلعب دور الحكم بالنسبة لمواطنين مالكين يحكم علاقاتهم العقد المتبادل ، ويتم تحديد المجتمع الاهلي على انه مجتمع مالكين ، ويستثنى منه « الآخرون » (الذين لا يملكون شيئاً) . وبذلك فان الدولة تقوم بالحفاظ على المواطن (المالك) عن الآخر (الذي لا يملك) ، وانما الخطر الذي يهدد مرتكزات الليبرالية (اي الفاعل السياسي والاقتصادي) قد جاء دائماً من هذا « الآخر » (الذي لا يملك) الذي لحظته دولة هيغل التدخلية المناقضة لجون لوك على المستوى النظري دون ان تنجح على المستوى التاريخي في الغاء سعيه لبناء دولته الخاصة : دولة « الآخرين » ، و « المعدمين » التي انحاز لها ماركس نظرياً ووقع اتباعه في نقيضها تاريخياً .

ان هذه الابحاث ان لم تكن تسد فراغاً في نظرية « البنى الفوقية » ، فهي على الاقل تحرر الطرح السياسي والايدولوجي والاقتصادي من دوغماية تقسيمات « البنى » و « المستويات » .

الوعي والأخلاق (*)

بقلم : فرانسوا شاتليه

تخضع كل المجتمعات الأخلاقية ، لمجموع شبه منتظم من القواعد التي تحدّد الخط المستقيم والمنحني ، المسموح والممنوع . الا ان هذا لا يعني قطعاً ان في كل المجتمعات مكانة مخصصة للأخلاق ، اي لطريقة خاصة بالتأمل الباحث عن تعيين كيفية انقياد الفرد بوصفه شخصاً مستقلاً . ومثال ذلك ان الأغريق ، على الرغم من مهارتهم وكفايتهم للنظر في السلوك ، اعتقدوا ان المسألة الأخلاقية - مسألة السلوك الفردي - لا يمكن فصلها عن المسألة السياسية - مسألة تنظيم الأمة والحقوق - ومسألة نظام الوجود - مكانة الانسان في الكون والطبيعة . وعلى نحو ما ، يبدو الأمر مماثلاً في اوروبا خلال العصر الوسيط ، حيث ان المسيحية أحلت البعد الديني محل المرجع السياسي الأغريقي . الا ان الفكر المسيحي عين ، في رؤيته للواقع ، افكاراً ستتهيء حلول المسألة الأخلاقية التي شهدها العصر الحديث ، بشكل خاص منذ الإصلاح La Réforme .

شروط ظهور الفاعل الأخلاقي

ان ما قدّمته المسيحية في هذا المضمار هو ، أولاً ، مفهوم ملحوظ بقوة كبيرة اكثر من اي وقت مضى ، مفهوم الطبيعة المثوية للانسان ، الكائن الطبيعي ،

* ترجمة د . خليل احمد خليل

الطالع من المادية ، والكائن ما فوق الطبيعي ، ذي العلاقة الثابتة مع فطره . فلم تعد الفردة مسألة مكانة في الطبيعة ومسألة جرمية الجسم : انها مسألة شخص ، نفس مفطورة بوصفها « الشخص الأول » تحديداً ، ومن ثم كذاتية واعية ، كما هو الأمر في منظور الاعترافات لأوغسطين Augustin . ويمكن الأعراب عن هذا بكلام آخر : فمن الآن فصاعداً سيمتاز الكائن البشري ، جوهرياً ، بحرية اختياره ، ومن ثم بمسؤوليته تجاه خالقه وتجاه الخليقة . وتزدوج الحاضرة : تحت حاضرة البشر ، التي تنخفض صيرورتها الى تقلبات السياسة والاعيب الأهواء ، ترتفع حاضرة الله التي يعتبر تاريخها الدرامي والدلالي تاريخ صراع الحرية والمحبة مع الخطيئة . وفجأة ، يدخل ممثل على المسرح الايديولوجي : الفاعل الأخلاقي الحر في جوائيته الواعية .

ولكن يظهر ، في صميم الروحانية ذاتها ، توترٌ يزحزحها من مكانها فيضاعفها الى روحانيتين متعارضتين : ما فوق الطبيعة والطبيعة . ان الحرية البشرية هي ، تعريفاً ، بدون حد . لكن الربوبية هي ، في التعريف أيضاً ، قادرة على كل شيء . فاذا كان الله علياً ، قادراً ، رحماً ، فأين تقع مسؤولية الانسان في كل ما يحدث ؟ ان النزاعات العديدة حول مفهوم الرحمة تشهد على اهمية هذه المسألة ، التي تتجاوز حدود السجال اللاهوتي ، لأنها تدور حول مكانة الفردانية ومقامها . وبوجه عام جداً ، يمكن القول إن الإصلاح ، اذ استبطن الاله الحي ، ورفض المؤسسة الكنسية المركزة التي غالباً ما كانت تخلع اللبس على انظمة البابوية واتباعها والأوامر الربانية ، انما ساعد على التخطي العملي لهذه المسألة التي باتت مجردة ، منذ ذلك الحين : فكانت تجري الأمور وكأن الشخص ، في صميم سر الرحمة ، كان حراً في تحصيل خلاصه بأعماله .

لقد بين كارل ماركس في الفصل 8 من الكتاب الأول من الراسمال ما هي الظروف الاجتماعية - الاقتصادية التي تؤدي فيها الأعمال التي يقوم بها افراد وجماعات - من النبلاء الريفيين البورجوازيين ، المانيفاكتوريين والتجار - الى تحول كامل للانتاج الذي يتركز قسم منه ، متعاضم من الآن فصاعداً ، على

الاستخدام الحر من جانب مالكي وسائل الانتاج لقوة العمل التي يؤجرها الشغيلة الأحرار يومياً لكي يعيشوا . ومن جهة ثانية ، ابرز ماكس فيبر واقع ان الأخلاق البروتستانتية تشكّل الركن الشعوري والفكري الجديد الذي تنبني عليه هذه الذهنية الأصلية التي تخلط الهدف الديني للمقام والهدف الدنيوي للربح ، بحيث ان ازدياد الثروات في هذه الدنيا يظهر كعلامة من علائم المجد الألهي ، لقد بدأت الحملة الصليبية الجديدة : وسوف يعدّد ماركس مآثرها ، عظمتها ونجاحاتها الخارقة في مستهل بيان الحزب الشيوعي .

حقاً ليس من الوارد هنا ان نجعل من ظهور الفاعل الأخلاقي ، الشخص المسؤول ، نتاجاً أو انعكاساً لتحول سوق العمل . إنما لا مناص من ملاحظة التطابق بين نشوء ايديولوجي خاضع لقواعد ذاتية يضيفي الاستقلالية على « انا » الموسوم بحرية الاختيار ، وبين واقع ان الظروف التاريخية اذ « تحرّر » الفرد من البنى المؤسسية القديمة ، إنما تحدّد مسائل جديدة . ومن بين هذه المسائل ، هناك المسألة الأخلاقية التي تعلن ذاتها حالياً بحدود الذاتية والوعي والحرية ؛ وعليه ، يتعيّن قطاعٌ من الافتكار ، قطاع الاخلاق بوصفه علماً معيارياً ، سيحتل مكانة حاسمة في ميدان البحث الفكري *idéelle* حتى اليوم ، ويرتسم في مؤسسات وممارسات ناظمة لمجتمعنا . ان هذه اللوحة لمقدمات المفهوم الأخلاقي في العالم المتميز للفكر الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر - العالم الذي لم يتناقص ملكوته في الوقت الحاضر - لن تكتمل ما لم نذكر طفرةً أخرى وقعت في نفس المرحلة على الصعيد الفلسفي المحض . بينما توصلت حركة الفكر المسيحي الى التشديد على الانسان بوصفه روحانيةً تجريبيةً فاردةً ومستقلةً ، قامت النظرية الفلسفية الجديدة ، التي تحيظُ بالثورة العلمية (كوبرنيك - غاليليه) ، ببناء صورة جديدة للذات العارفة . فالذات لم تعد تتعيّن بوصفها ادراكاً أولاً ، وإنما كفكرة محض ، كملتقى للأفكار وتدامجاتها ، انه عصرٌ ما ستسميه الكانطية الذات المتعالية التي يقوم نشاطها على وصل الأفكار بمقتضى نظام للمعقولية . بموازاة ذلك ، يفرض نفسه في هذا المضمار النظري - مقابل شكلانية المنطق المدرسي - منهج

« لتدبير عقل المرء في العلوم » ، معياره هو معيار بيان الفكرة ، وضوحها وتمايزها ، وضوح وتمايز الصلات التي تصل ، ضرورة ، تلك الأفكار بسواها ؛ وستخرج من هذا المستلزم المعلمي (المعرفي) للديكارتية ، مشيئة النظر الحر ، وان على مستوى أتفه ، لكنه بالغ الأهمية ، كذلك سيبنى على أسس الثورة الفيزيائية لدن كوبرنيك وغالبه ، تيار علمي راسخ القوة والحزم ، معارض بين الميتافيزيقيا القديمة والصورة المظفرة للفلسفة الطبيعية .

الأخلاقية بمواجهة الميتافيزيقيا

بعد ايضاحنا الوجيز لهذه النقاط، لا مناص من النظر في كون بناء الأخلاق كعلم يتعين عليه تحديد وتأسيس قواعد سلوك « الإنسان بوجه عام » ، قد تحبّط عشوائياً منذ النصف الثاني للقرن السابع عشر ، وقد عرف نجاحاً منقطع النظير مع نشر نقد العقل العلمي عام 1783 ومن ثم وقع فيما بعد في منعرجات الايديولوجيا - هذه الكلمة مأخوذة ، هذه المرة ، بمعناها كعملية تزوير للعلاقات الفعلية . ويبدو أن مرد تلك التخبّطات الى سببين متكاملين : من جهة كان الوضع النظري يفرض ان يبقى الخطاب الأخلاقي شديد الارتباط بالمشروع الميتافيزيقي - الديني الذي كان يشتمل عليه حتى حينه والذي صادف مصاعب عديدة لتخليص موضوعه واكتشاف حده التأسيسي ؛ ومن جهة ثانية ، كان الخطاب الأخلاقي يجتاز باستمرار المجادلات السياسية ، الدينية ، وحتى العلمية ، التي تنال من طموحه للاستقلالية . ومن جهة أخرى ، إن هذا المقام المشوش ، المضطرب ، هو الذي جعل مجادلات عصر الأنوار بمثل هذه الأهمية : فقد لوحظت تقلّبات ومبادلات في المواقف تجعل الأحكام الراهنة ، المستوحاة في الغالب من الاستناد الى التملّق الأخلاقي في العصر التالي ، أحكاماً هشة جداً او اعتباطية .

وحتى نتمثل رهان تلك المجادلات ، من المستحسن الاستناد الى النص الذي يزودنا في آن بمعرفة لها أدق وأشمل : القاموس التاريخي والنقدي لبيار بايل Pierre Bayle . ظهر هذا العمل عام 1697 في خضم نضال صارم في سبيل التسامح

الديني وذلك باستنكاره الهازيء لصلف أحكام اللاهوتيين والغيبيين ، وباستذكاره الشتات الفظيع للأحكام البشرية التي يشهد التاريخُ عليها ، وبانتقاده البلاذع للدوغمائية حيثما ظهرت ، وبرّده الأقاويل الرئيسة والمنظومات الى ما تقوله فعلاً ، فأعلن كفاح مفكرّي الأنوار ضد المؤسسات والممارسات القمعية . ان بايل اذ يفكك الموروث الديكارتي انما يستخلص منه روح النظر الحر لكي يستعمله ضد « أبتسارين » في عقيدة ديكارت : ارادة التأسيس المتيافيزيقي والمكانة العريضة المخصصة للنموذج الرياضي . وهو يعارض هذا الأخير بتجربة المؤرخ التي لا تختلف عنه بشيء من حيث اليقين ، شرط ان تكون مقرونةً ببحث وبرقابة دقيقة .

إن ما ينبغي الوقوف على أهميته في التحليل الراهن ، هو أولاً كون بيار بايل يدأب باستمرار على مطاردة التناقضات التي تخرق علم اللاهوت والميتافيزيقيا الجديدة على سواء - مستبقاً بذلك جدل العقل المحض لكانط - فيردها الى ابعادها التجريبية اي الى التقويمات الطارئة التي تدور حول العادات والمسالك ؛ ومن ثم وبالأخص يتحزّب في معركة حاسمة : إن غنى معلوماته التاريخية ، ومهارته السجالية التي يظهرها ، يساعده على القول إن التضمين القائم عموماً بين الانتماء الديني والأخلاقية ما هو الا تضمين كاذب ، والأمثلة على ذلك عديدة ومشهودة ، ففي الأزمنة الوثنية القديمة ، ثمة رجال رائعون وافاضل لم يعرفوا الآله الحقيقي قط ، واليوم ، ليس ثمة سبب يدعو الى اتهام الكافرين ، الملاحدة ، الزنادقة بالخروج منهجياً على قواعد الأخلاق ، لأنه لا يوجد اي ارتباط ضروري بين المبادئ التي يعلنها الأفراد وبين سلوكهم : « يسود الاعتقاد الخاطيء بان الدوافع الدينية هي الدوافع الوحيدة للعمل ؛ والحال ، هناك دوافع اخرى لذلك ، مثل حب الشناء ، الخوف من العار ، وسوى ذلك ، غالباً ما تكون أقوى بكثير من الدوافع الدينية ، وكفيلة بأن تؤدي الى افعال فاضلة » (1) .

الخلاصة ان الأمور الدينية والأمور الأخلاقية هي أمور شخصية ، وهي علاوة

1. *Dictionnaire...*, éd. de 1715, t. III, p. 988.

على ذلك امور منفصلة . ان الايمان ببعض المعتقدات يدل على تصور المرء للألوهة - وهو تصورٌ ليست براهيته العقلية سوى شكائية تجريدية : واما الفعل فهو من امر العادات والظروف والقناعات الفردية . وأن هذه المواقف المعلنة هي دليل على المسالك التي سيسلكها الصراعُ سواء مع السلطة القديمة للمؤسسات الدينية - ذات الدور الكبير في ادارة المجتمع - ام الصراع ضد السلطان الجديد الذي نالته العقائد الغيبية والمنظومات العلمية التي ألحقت بها . وكما سبق ان لاحظنا بخصوص ديكارت ، بإمكان هذا الصراع ان يخرق نفس البناء المعنوي تماماً . ولكي نسعى الى السيطرة على هذا الانتفاخ ، يمكننا القول إن ثمة في كل ميدان من الميادين التي يدور فيها النشاط الفكري ، تياراً مضاداً أصيلاً ومجدداً يتعارضُ مع التيار السائد ، دون أن يُسمح لنا ، مع ذلك ، بان لرسم معسكرين مؤتلفين جامعين للتعارضات . ولذلك ، فمن الخفة مثلاً التسليم جدلاً بوجود « معسكر مادي » وتقدمي واقف بوجه المثالية ، خادمة الملكية وعاكسة نمط الانتاج الاقطاعي .

هكذا يُولد في صميم الفكر اللاهوتي لاهوتٌ طبيعي يتغذى ، هو ذاته ، من مصدرين ، عقلاني أو طبيعاني صرف ، سيؤديان الى نشوء صيغتين للدين الطبيعي - تلك التي تمثل عبادة الكائن الأسمى التي أسسها روبسبير ، وتلك التي يعلنها جان - جاك روسو في La profession de foi du Vicaire Sawayard وهو لاهوت يكافح ، بكل قواه ، اللاهوت الرسمي ، لاهوت التنزيل ؛ كما ان الميتافيزيقيا الجديدة التي هي ايضاً ، كما ينبغي التذكير بها ، النظرية الجديدة للمعرفة المعتمدة على العلم الثوري عند غاليله ، ستكون قريباً مُحترَبةً بفلسفة أخرى ، من السهل جداً ترتيبها تحت راية التجريبية الوحيدة ، سترثد لمواجهة فكرة الميتافيزيقيا بمبدأ الوضوح ؛ وان النظرية السياسية ، الحريضة على ضمان سيادة الدولة ، من ميكيا فيل الى بودان ، بمواجهة مزاعم الكنائس والأمراء ، انما يتشكك فيها بحث اكثر تطلباً ينادي بطرح قضايا السيادة الشرعية : وانه بمواجهة العلم الاستقرائي الذي يظن انه مضمون كفاية بجهازه الرياضي ، تظهرُ إرادة كبيرة للنظر والاختبار ؛ وإن التوابع السلفية للأخلاقيات ، نعني رجال الدين ، يرون معارضة

ليقينيّاتهم وتعاليمهم من قبل اناس ذوي مسالك حسنة يعلنون مبادئ لا استبعاد كل حياة قدسية .

والحال ، بالنظر الى السياق لأجل الدفاع عن استقلال الأخلاق ، استند هؤلاء المفكرون الآخرون الى الوعي في قوامه النوعي وخصوصيته التجريبية والذاتية . وعليه ، فما يمكنُ ظهوره اليوم بمثابة « تجريبية وتملُّق » انما تكونُ كأداة لمكافحة السلطة الكنسية . لنأخذ مثلاً ، انطوني دي شافيسبوري وفرنسيس هوتشسون - الذي ظهر عمله الرئيسي عام 1725 بعنوان

Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté et de la vertu-

اللذين يصنّفان عادة بوصفهما من « اخلاقي العاطفة » . ولفهمهما ، لا بد من التذكير أولاً بأن موضوعه الحس الاخلاقي لا ترتدي دلالتها الا بقدر اندماجها مع موضوعه القابلية الاجتماعية الطبيعية : ان اجتماع البشر في مجتمع ليس حصيلة الإكراه أو أمر الهي ؛ انما هو ناجمٌ عن استعداد ملازم للطبيعة ، عن « رحمة » تنشُدُ الايلاف والخير لكل نوع . وعليه ، فان كل المشروع ، المتوجّه تحت إشراف شهادة الوعي ، ينكّبُ على ان يجمع - في منظور طبيعة بشرية كان الرواقيون قد جعلوها مألوفة - ما كان لاهوت التنزيل يعتبره منفصلاً في الجوهر : التجريبي والمعرفي من جهة ، مصلحة الفرد والغاية العامة التي ينشدها المجتمع أو الجنس البشري من جهة ثانية . ومن الواضح ان الواقع المذكور لإجراء هذا الوصل المزدوج هو الحس الأخلاقي .

ويتحدّدُ هذا بوصفه قدرة الحكم ، لدى كل إنسان من حيث هو إنسان ، على ما هو جميل وحسنٌ اخلاقياً ، وعلى تمييزه مما هو قبيح وسيء ، وهي قدرة مؤتلفة مع التمكن من مطابقة الفعل مع هذا الحكم . إن فريدة هذه القدرة - وربما نرغب في القول إن سرّها - هو انها فطرياً منزّهة عن الغرضية وذلك على الرغم من إسهامها في الحياة العاطفية وفي سجل الأهواء ، ثمة هوى للخير هو في اساس العمل الفاضل . وهو إذا جاز التعبير ، مكتوبٌ في الألياف الروحية مع المقام المزدوج للسلبية

والعضوية ، وباستمرار تشهد التجربة على وجوده ، وإلا « سنشعر بنفس الشاعر تجاه حقل خصب وصديق كريم » . وعليه ، فإن الأنانية تنقسم الى قسمين ليسا متناقضين الا في نظر تراث شديد الاهتمام بتثقيف المؤسسة لأجل رؤية الواقع : فهو في العمل الاخلاقي يرغب في ذلك الأمر الذي يساعد على تحصيل السعادة والفضيلة في المجتمع . وليس هناك تناقضاً اطلاقاً ما بين البحث عن الاشباع الفردي ورفع درجة وجود الكل .

وهذا ايضاً هو الموقف الذي سيتبناه آدم سميث عندما نشر عام 1759 كتابه *Théorie des sentiments moraux* ، قبل نشره « *Recherches sur la nature* » بسبعة عشر عاماً . . . وهو الكتاب الذي يرسي قواعد الاقتصاد الليبرالي الكلاسيكي . فهو على الرغم من اشتراطه مفهوم الحس الاخلاقي ، الذي بداله انه يستخلص فكرة علاقة موضوعية بين الذات التي تدرك وبين « الموضوع » المدرك ، أكد ، بالطريقة نفسها ، ان ثمة في كل فرد مشاعر عميقة بالانتماء والنبذ في مواجهة هذا السلوك او ذاك . ان الاستحسان والاستقباح شيمة التعاطف ونقيضه ، هما اوليان بالنسبة الى القواعد الأخلاقية التي ليست سوى التعبير الشكلي عن إجماع ما ، كذلك فإن الأخلاق الانضباطي لا يمكنه الا ان يكون نتيجة استفراء حذر ، وهو في كل حال لا يشكل سوى تذكيرة . فالاستدلال لم يقنع احداً في مضمار السلوك . وبالضبط يمكن ان نلاحظ اساساً مشتركاً للطبيعة البشرية . وهذا هو ، على نحو ما ، الموقف الذي اتخذته دافيد هيوم ، مع هذه المفارقة وهي ان الطبيعة البشرية مفهومة بوصفها من نتاج التجربة ، وبالتالي ليس بالامكان ان تكون وحدتها الا وحدة تاريخية .

وهكذا ، في الآونة الاولى ، كان هدف المطالبة باستقلال الفاعل الاخلاقي التي سيؤيدها ايضاً الموسوعيان ، ديدرو وروسو - تحرير الفردانية من عبء المؤسسة الدينية ، وايضاً من الصرامة المجردة للعقائد العقلانية . وفي الواقع ، حتى مع بعض الاستثناءات ، ومنها استثناء هيوم ، تحقق هذا المشروع في منظور اخلاقيات عادية ، وهو مع ذلك له الفضل في إقامة التعارض بين صورة « ذات » خاضعة

للكنائس ، للأمراء والجمعيات ، وبين صورة « انا » حر تعود حرته كلها في نهاية الأمر الى التوافق مع العقل ، والى تمثيل دينامية تجريبية مسلحة بأقتناعه وحده ، وواعية للألتزام الواقعي والعارض الذي يتضمنه الفعل .

الأخلاق والحرية

حقاً ليس من المناسب البحث في مسار عقل عميق - صريح او مخادع - عن تفسير للتلازم بين الحدثين : الثورة الفرنسية من جهة ، وإقامة اخلاق نظرية من جهة ثانية . وانه لمن الأصوب لحظان واضح نقد العقل العملي ، الذي استقبل شيمة الكثيرين من المثقفين الألمان ، بحماس عام 1789 ، قد شكّل استثناءً بقدر ما ظل وفياً للثورة حتى مماته عام 1804 .

لقد قيل - ليس بدون وجه حق - ان مؤلفات عمانوئيل كانط تكمل مسرى الميتافيزيقيا الذي بدأ مع افلاطون وأرسطو : فالمشروع المعرفي الذي يدور في الحقيقة حول ماهية الوجود بواسطة خطاب مُرضٍ ، هو مشروع مرفوض ، في أي شكل صدر : في شكل الانطولوجيا ، التيولوجيا ، منظوم الطبيعة أو منظوم النفس ، أمام توهمات العقل النظري ، ذلك لأن المعارف الوحيدة التي يمكن للانسان الاستناد اليها جدياً ، هي المعلومات ، الأقوال القابلة للتحقق ، في العلوم الاختبارية ، وان المشروع الميتافيزيقي المتتالي في إملاء القواعد التي يفترض بالذات الفاعلة الخضوع لها ، قد أسقط ، هو أيضاً الى مرتبة الاكاذيب ، لأن القاعدة الوحيدة التي يمكن لذات كهذه ان تتقبلها هي قاعدة الاستقلالية . وان القضية النظرية الوحيدة الباقية هي بالضبط هذه : هل يحقُّ لي ان أأمل ؟ وهذه القضية بالذات لا يمكن أن تحظى بحلٍ نظري : فهي مسألة تعميق المعارف ، والحزم في الفعل والرؤية في المضمار السياسي - الحقوقي .

في هذين المضمارين الأخيرين : الأخلاق والسياسة ، كان عصر الأنوار قد اخترقه الحلم باقامة مجتمع العقول الذي يمكنه ، حين يستند الى معلوماته والى ارادته

الطبيّة وحين يتشكّل في صورة مستبدّ جماعي متّور ، يمكنه ان يتحمل مسؤولية مصير الشعوب . لقد قال كانط بحزم إن هذا المجتمع لا يمكن تكوينه الا من جانب البشرية بأسرها . شريطة ان تتوصل هذه إلى فرض الاعتراف لكل عضو من أعضائها بحقه « كمسترع وكفاعل في ملكوت الأغراض والغايات » . على هذا المبدأ ترتكز « اخلاقية كانط » التي ينبغي التذكير بأنها لا تعلّم شيئاً ، لكنها تؤسس الشروط الممكنة لفعل اخلاقي اي لفعل يكون فعلاً ، ولا يكون حصيلة الجبرية او نتيجة الطاعة . ولا كتناه ما يعنيه هذا القول ، لا بد من العودة الى استنتاجات نقد العقل المحض ، فهذا يبرهن على ان العالم الظاهري - اي كل ما يظهر نفسه في المكان والزمان ، وبالتالي ليس الطبيعة وحسب ، وانما الإنسان في واقعه التجريبي ، كجسد ووعي - خاضع لمبدأ الجبرية الشامل اي للترابط الصارم بين الأسباب ، المسببات والتفاعلات . كذلك فإن كل المناقشات الخاصة بحرية الذاتية التجريبية هل تعتبر خالية من الموضوع : نظراً لأن الانسان ، كما يراه الفيزيائي ، النفساني ، الإحيائي ، ليس حراً .

لكنه يستطيع ان يتكوّن كحرية . ليس بمعنى انه يستطيع الاختيار حينها يشاء او يرغب . فخياره لا يتناول الأغراض التجريبية وانما يدور حول الاستقلالية او التبعية . فهو يستطيع تقبل الطاعة ، والتسليم للمحفزات ، والتسجل في سجل الجبرية ، في ميدان التبعية . كما يستطيع الرفض فيرغب في ان يكون سيّد نفسه ولا ينقاد لقوانين أخرى سوى تلك التي سيّملها . ان هذا الخيار « داخل الزمن » بمعنى انه يتم في كل الانات وحيث لا يكون ثمة شيء مفقود ولا مكتسب بشكل نهائي أبداً . في هذا المنظور ، يرسم كانط لوحة له « القيم » التي كانت قد عورضت بها خيارات البشر : وهذه القيم معطاة كأغراض ، كمواضيع مؤثرة على الارادة كغايات لها جتبي تحددها عملياً . هذا هو ، مثلاً ، بين « المبادئ » الذاتية او التجريبية ، حال المؤثر الفيزيائي كما تتصوره الابيقورية او الحس الأخلاقي الذي رأينا عمله وفقاً لمنظور هيتشسون ، وبين المبادئ الموضوعية او العقلانية ، حال فكرة الكمال كما يدركها الميتافيزيقيون العقلانيون او الارادة الألهية في اللاهوت .

والحال ثمة تناقض فاسخ في مسار كهذا : فمهما يكن « المبدأ » المصطفى ، فهو يجعل الارادة خادمة . وهنا يكمن اختيار النظرية الكلاسيكية للحكم الحر : وهذا الأخير لا يكتمل الا بالغاء نفسه .

ان الحجة على تهافت كل الأخلاقيات المعتقدية ، يوردها كانط على نحو آخر في نقد العقل العملي . فيطرح فيه ، على سبيل التعريف ، ان مبدأ عملياً اي قادراً على ارساء كل (او أي) سلوك ، لا مناص له من ان يكون قانوناً وان يكون « صالحاً لارادة كل كائن عاقل » . بكلمات أخرى ، لا يمكن للقانون الأخلاقي الا ان يكون موضوعياً . حينئذ لا بد من استبعاد كل مبدأ يدعو الى ملكة الرغبة او الى حب الذات ، إلى السعادة الفردية . وبوجه أعم ، لن يمثل المبدأ الذي يستطيع تحديد الارادة عملياً ، سوى شكل فقط وسوف يستبعد كل مضمون ، كل مادة . ان القانون الوحيد الخلق بتعيين ضروري لأرادة حرة يتحدد بشموليته . ان كل « اخلاق كانط » تقوم على هذا « القانون الأساسي للعقل المحض العملي : تصرف بحيث ان حكمة ارادتك تستطيع دائماً ان تصلح في الآن ذاته كمرتكز لتشريع شامل » . وهذا يعني ، فيما يعني ، ان وسيلة الذات لكي تكون حرة - اي لكي تكون ذاتاً فاعلة - هي ان تكون مستقلة ، ان تكون مشترعة وفاعلة ، وان تتكون بوصفها سائدة على الحتميات كافة ، وبالتالي ان ترفض كل انقياد . ان تحقيق الذات كفاعل هو بحد ذاته غاية : وشرطه هو اسقاط كل المحفزات التجريبية - من البحث عن اللذة الى ذهنية التضحية وحب الله - وكل النماذج التي وضعتها الانطولوجية العقلانية - التي يدل تنوعها على انها ليست سوى التعبير الشكلائي عن هذه المعطيات التجريبية نفسها .

من الأخلاق الى تهذيب الأخلاق

اننا نعرف التهمة الموجهة عادة لهذا التصور الصارم ، الذي كان لا بد لشارل بيغي من ان يعطيه الصياغة الدارجة : « ان يدي الفاعل الكانطي طاهرتان ، لكنه بدون يدين » . ان تجاهلاً كهذا لا يمكنه ان يصدر الا عن جهل بالنصوص . ولكن

جهلاً كهذا لا يمكنه ان يكون بريئاً . واذا تأملنا بالأمر عن كثب ، ادركنا انه يختصر ، بسذاجة كبيرة ، كل ما قام به القرن التاسع عشر الأكاديمي ، المسيحي والبورجوازي ، من تحليل كانطي . ففي الصفحات التي سنختم بها هذا الفصل ، سنضع بين شولتين طريقة فلسفات التاريخ الكبرى ، فلسفات هيجل ، كومت ، ماركس وسبنسر التي عاجلت المسألة الأخلاقية بردها الى منظور اوسع ، وذلك حتى لا نتناول سوى الفلسفات التي ارادت صراحةً ان تكون فلسفات اخلاقية والتي استخدمت ، لهذه الغاية ، « الثغرة » الكانطية ، بغية تصغيرها .

منذ العام 1830 ، كان الأب Migne في قاموس الأخطاء - السابق على « التهاففات » التي انتقدها فيما بعد الماركسيون وفي طليعتهم لينين - قد اتهم كانط بأنه كان لا أدرياً في موضوع المعرفة وناظلاً ومجرداً في موضوع الأخلاق . انه يتكلم كلاهوتي مؤمن ، همه تعليم قواعد شتى . وسوف يكون الفلاسفة الرسميون للدولة الفرنسية اكثر مهارة . فهم يعلمون انه لم يعد ممكناً تكليف الأكليروس بتربية الشبان اخلاقياً (ولنكن منصفين ، اذ ان البعض يرى ان ذلك غير مرتجى) . وبالتالي سيقومون بانشاء المؤسسة البديلة : انها التعليم العام . وسيكون المنشيء الأكبر هو فيكتور كوزان الذي سيتجاوز ، ظافراً ، كثيراً من العهود ، والذي سيؤثر نفوذه تأثيراً واسعاً في الجمهورية الثالثة (وفيما بعدها بقليل ، على ما يبدو . . .) . وان ما سيخرج من عمله الذي يتولى برامج المعاهد والمدارس والجامعات ، هو ايدولوجيا بالذات : خطاب واضح ، حسن الاطلاع ، يتجلى بكل مظاهر الانسجام ، وباضفاء الشرعية والمودة على مسييه ، نعني على السلطة التي ترغب في البقاء والتوطد اذا امكن .

فما هو المقصود ؟ هو جعل فرنسا امة متحضرة كبرى ؛ وبالتالي متابعة مشروع المركزة الادارية والسياسية وذلك باعطاء اصحاب الملك جانباً من المسؤولية التي تقع على عاتقهم ، وبالحفاظ على المكاسب الشرعية للثورة والحرية والمساواة والملكية ؛ وتصنيع البلد وزيادة حجم الثروات ، وعما قريب جعل الحضارة الفرقتية تسود العالم بالتجارة والتربية في اوساط الشعوب المتأخرة . والحال ثمة

متناقضات في هذا البرنامج : فكما لاحظ ذلك الاشتراكيون والطوباويون الآخرون ، جاء التطور الصناعي بتفاوت عميق ، يبؤس للعمال من جهة ، وبأرباح فخمة للمالكين من جهة ثانية ؛ ان مجد الوطن يستلزم التضحيات ؛ وان حياة امبراطورية تفترض ، فضلاً عما تتضمن من فوائد مادية ، اليقين بأن هذا حق صحيح .

ان الايديولوجيا الفرنسية الرسمية - « الثالث المجيد » مع اندلاع الحرب العالمية الاولى - ستصنع سهماً من كل غابة ؛ فهي ستكون انتقائية ؛ لكن المحور الذي ستنتظم حوله سيكون الأخلاق . فلم تأخذ من حركة الرفض في القرن الثامن عشر ، التي أنمها كانط ، سوى القول إن الأمة متكونة من افراد احرار جميعهم ومتساوين في الحقوق ، لهم حاجات حيوية وهم اشخاص كذلك ، بمعنى ان الشخص = وعي = ذاتية = أنا ؛ وهي تمجد الروحانية بوصفها أفضل ما في الانسان ، وهي تحددها - نقلاً عن Maine de Biran - كارادة ، كحكم رفيع قادر على مكافحة الحاجات المفرطة والرغائب الفوضوية ، وهي تعيد الاعتبار ، ضد كانط ، « للملكات الرغبة العليا » ، خب القريب والوطن والعائلة والعمل ؛ وهي بذلك تحدّد لعبة قيم كاملة تشكّل مدى صوتياً متميزاً كفاية حتى نستطيع ، حسب الظروف التاريخية ، ان نضغط على هذا المفتاح او ذلك . إن الصراع الذي دار في اوروبا والذي سمّت الى العالم بأسره لأجل تكديس الخيرات المادية يجد « اصله الروحي » ، حتى نستعير عبارة ماركس ، في التوكيد على تقدم روحي نوعي ومتلازم . وعندما بلغت الوحشية ذروتها حقاً ، كان ثمة مفكر ، مثل هنري برغسون ، ليطالب بـ « ملحق للنفس » ، او مثل اندريه مالرو ، لبناء « متاحف خيالية » .

بينما كان يُقرض هذا المخطط الانساني - كان يوجد في كتب الفلسفة فصل عن تضيق النزعات حيث تمثل الغرائز في ادنى مرتبة (غذاء ، جنس ، تجمع بشري) وفي اعلى مرتبة تمثل الدينامية الروحية (الحقيقة ، الجمال ، الله) ، كانت تنتظم تربية اجتماعية التي لا بد من التشديد على فعاليتها الملحوظة . ففي القرن التاسع

عشر حيث كان من المهم بوجه خاص تكوين النخب للحصول على طاعة العمال ، وفيما بعد ، على استسلام المواطنين الأصليين فيما وراء البحار . الا ان التناقضات تفاقمت ، اذ صارت الحركات المطالبة اكثر قوة وصار روح النظام التربوي يفعل بكل ثقله الذاتي ، فشمل التعليم مجمل السكان - في فرنسا والمملكة المتحدة والمانيا . ومن المؤكد انه ليس من الوارد الأسف هنا على الانتشار الواسع للتقنيات والمعارف . لكن لا بد من الملاحظة انه ترافق مع برنامج اخلاقي ، وحتى مع تعليم للتاريخ لا يفاخر بالقومية وحسب ، بل يرمي ايضاً الى تهذيب مدني اخلاقي الذي سيكرّر ، جزئياً ، ذلك المخطط ويفرض لعبة « القيم » نفسها . والحقيقة انه من السذاجة التفكير بمخطط مؤتلف : انما الأمر يتعلق ، بالحري ، بمجموعة افكار راجت بفضل تركيبة السلطات - السلطة القضائية تحكم العلاقات الاجتماعية ، السلطة الاقتصادية تحكم العمل ، الأسرة والديني ، الحياة اليومية ؛ والسياسة - الادارة تحكم المواطنة ، المدرسة ، التعليم ، الطب ، الصحة ؛ ومن هذا النطاق تصاعدت الابخرة الأخلاقية الوردية والمهدئة .

لا بد من الملاحظة ان الاهتمام الأخلاقي في فرنسا قد طال جميع دوائر الانتاج الفكري ؛ وهو يلعب دوراً كبيراً في الفلسفة حتى الثلث الأول من عصرنا ، وبالتالي ، غالباً ما قام بهذا الدور الحفاظ على البنى الدينية للتعليم . لكن سرعان ما جرى صوغ الأشكال المنطقية او البيانية للأخلاقية البورجوازية الظاهرة . وليس لنا الا ان نذكر روديارد كيبلينغ ، الشاعر الرسمي لانكلترا الفيكتورية ، منشتر التفوق المشروع للانسان الابيض ، البالغ والمتمدّن ، الذي يجعله ذكاؤه الكسبي ، شجاعته وكرمه نموذجاً ومعلماً لشعوب العالم . وان التنقية والمجهود البرهاني هما اشد تطوراً في نصوص المنظرين الألمان ؛ ويتسلحان بمناهج اصيلة ، كالظواهرية مثلاً . ومن الممتع ان نرى ماكس شلر ينكبّ على دحض كانط ، او بشكل أدق يسعى الى تجاوزه باعطائه مضموناً : واما المحتوى فليس له أصالة أخرى سوى العرض ، على نحو أمهر ، لجدول القيم السلفية المترتبة وفقاً للهيكلية المألوفة ، صعوداً من الملموس الى الديني مروراً بالحيوي والروحي ، واما المنهج فهو يكتفي بأن يجتلب من ادموند

هوسرل نظرية القصدانية intentionnalité ، وذلك لضمان واقعية القيم دون التعريض بمكانة الفاعل ، الذات .

منذ ذلك الحين انغمست كل فلسفات القيم في نفس المياه . ومهما يكن المصدر الذي تستقي منه - البسيكولوجيا الظواهرية (اوسواها) ، البسيكولوجيا الحيوانية وفرعها الاتولوجي (كونراد لورنز) ، الكوسمولوجيا العقلانية (من تيلار دي شاردان الى جاك مونو) ، شتى التأويلات الدينية (او غير الدينية) شتى العلوم الاجتماعية الخ . - فأنها تؤدي إلى تهذيب الأخلاق وتكرّر مبدأ الخضوع . ومما له مغزاه ان الماركسية ، كما طورتها الارثوذكسية السوفياتية ، لا تشذ عن هذه الموجة التطبيقية : فمن تمجيد البطل الايجابي في روايات ايليا اهرنبورغ الى بيداغوجيا ماكريנקو ، من الستاخا نوفية الى نظرية الحق والخير والجمال كما يقول بها اندرية جدانوف ، تبني هذه الماركسية اخلاقيتها الانسانية نظرياً والارهابية عملياً ، حيث ان الذمامة Casuistique تخلط القيم السلفية بمهارة : الوطن والشغل ، مع ايدولوجية الامة البروليتارية - وبفضل ذلك لا تني الدولة تتوطد وتصفى الانحرافات ، مثلما هو حال دولة بوجوازية ..

ان الايدولوجيا الاخلاقية والوعي الاخلاقي - تلك التي تنتج في الواقع هذا الوعي بواسطة لعبة المؤسسات الدينية والحقوقية والتربوية - هما المحور ، « الأصل الروحاني » للدولة - الامة في تكوينها ، في توطيدها . وهي تنسجم اليوم ، في عصر ما يسمى « ايدولوجية العلم » ، ليس بدون نزاع ، مع خطابات السلطات العلمية - التقنية والدولة العالة . الا ان الاستناد الى بيار بايل او كانط يعني بوضوح ان ثمة شيئاً آخر في فكرة الحرية هذه بوصفها استقلالاً للارادة الفاردة التي استحوذ عليها الأخلاق الانضباطي ، حتى يمسحها : فمن بين امور كثيرة ، من الواجب فرض الحرية وذلك حتى العصيان ، وهذه القوة ماثلة في الثورة الفرنسية . وهي لا تزال كذلك ، فيما يتعدى الأمم والدول .

المراجع

- BAYLE (P.) : *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, 3 vol., 1697, 2^e éd., 4 vol., 1715.
- BENTHAM (J.) : *Introduction aux principes de la morale et de la législation*, 1789, trad. franç. 1802.
- *Panopticon*, 1802, éd. Browning.
- BLONDEL (M.) : *L'Action*, 1893, P.U.F.
- BERGSON (H.) : *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1922, P.U.F.
- COUSIN (V.) : *Du Vrai, Du Beau, du Bien*, 1837.
- DIDEROT : *Pensées philosophiques*, 1746.
- *Le neveu de Rameau*, 1762.
- *Le rêve de d'Alembert*, 1769. Pour tous ces textes, éd. complète Garnier, 20 vol.
- HUME (D.) : *Enquête sur les principes de la morale*, 1751, trad. franç. A. Leroy, Aubier.
- *Discours politiques*, 1752, trad. franç. Guillaumin.
- *Dialogues sur la religion naturelle*, 1753-1754, trad. franç. Max David, Pauvert.
- HUTCHESON (F.) : *Système de philosophie morale*, Londres, 1755.
- KANT (E.) : *Critique de la Raison pure*, 1781, trad. Tremesayques et Pacaud, P.U.F.
- *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, 1785, trad. Delbos, P.U.F.
- *Critique de la Raison pratique*, 1788, trad. Picaret, P.U.F.
- *La Métaphysique des Mœurs*, 1797, trad. Gibelin, Vrin.
- LAROMIGUIÈRE : *Leçons de philosophie*, 1815-1818.
- ROUSSEAU (J.-J.) : *Discours sur les Sciences et les Arts*, 1750.
- *Discours sur l'origine de l'inégalité*, 1755.
- *La Nouvelle Héloïse*, 1761.
- *Emile*, 1762. Pour tous ces textes, Bibliothèque de la Pléiade, 3 vol.
- SADÉ (D.A.F. de) : *Justine ou les malheurs de la vertu*, 1791.

المراجع

- SHAFTESBURY (A. de) : *Caractéristiques des hommes...*, Londres, 1711, Roberston, 1900.
- SMITH (A.) : *Théorie des sentiments moraux*, 1759, trad. franç., Paris, 1830.
- VICO (J.-B.) : *La Science nouvelle...*, Naples, 1725, trad. franç., Nagel, Paris, 1960.
- VOLTAIRE : *Lettres philosophiques*, 1734, éd. Didier.
- *Essai sur les mœurs*, 1756, éd. Garnier.
- *Traité sur la tolérance*, 1763, éd. Garnier.

الطاعة والقانون : الحق (*)

بقلم : افيلين بيزيه - كوشنيه

« إذا تولى المشرع بنفسه انتزاع
الاستقلال من الناس ، فإنهم
يكونون مرتاحين تقريباً ... »
(الكسيس دي توكفيل)

« الخضوع للقوانين ليس بالأمر الواضح ... » ، هكذا دمدم سان
جوست⁽¹⁾ الذي لا يزال مموهاً حتى لا يصار إلى ادراكه⁽²⁾ . انه ليس وحيداً ، حتى
انهم كثيرون جداً أولئك الذين استبطن القرن التاسع عشر كلامهم ، لدرجة ان المرء
قد يشعر بمتعة سيئة عندما يتخيلهم احياء ، شهداء على تلك التضليلات ، على
روسو⁽³⁾ او مونتسكيو⁽⁴⁾ اللذين يعزى اليهما ما يقال عن دساتيرنا ...

ان الخضوع للقوانين ليس بالأمر الواضح ، لكنه من صميم شرعية السلطة
(وبالتالي شرعية الدولة ، وان لم يعجب ذلك بعض القيميين على علم سياسي

• ترجمة د . خليل أحمد خليل .

1. SAINT-JUST : *L'Esprit de la Révolution suivi des Fragments sur les Institutions républicaines*, 10/18, 1963, p. 143.

2. Cf. Miguel ABENSOUR : « La Philosophie politique de Saint-Just », *Annales historiques de la Révolution française*, 1966.

3. De même pour Rousseau, cf. Guy LARDREAU : *Le Singe d'or*, Paris, Merveille de France, 1973.

4. Pour Montesquieu, cf. Charles EISENMANN : *L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs*, Mélanges Carré de Malberg, Paris, 1933.

معين) أن تسير الأمور وكأن كل شيء كان واضحاً . فلا ننخدعن بالأمر ، فهناك لعبة كلمات تنتظم وليس رهانها سوى استشفاف السلطة في هذه الدولة الحديثة الرائعة المتكوّنة ، ويُقرض على من يريد الدخول في هذه اللعبة ، معطى اولياً : كل شيء سيكون جديداً بفضل الثورة ، بفضل المحو الجذري لهذا الماضي الاعتباري ، لهذا النظام القديم . فبعد الظلامية الموضوح . وهناك هرطقة مدرسية (وجامعية) تدعو تاريخاً تلك الصفحة البيضاء المعجزة التي يتنزّل منها الحق : الوضعي لكونه كنس طبيعته الأولوية . فليس للدولة ماضٍ ولا للقانون ، وهكذا تبتكرُ شرعيةً راهنة . لكن الطاعة تضرب جذورها في ارض عميقة ، وكما يشير لجندر الى ذلك على هامش الارثوذكسيات ، « فإن اسقاط الوسطيين خارج الحداثة (من حيث الحديث عن السلطة) لا يزالُ خدعة خارقة » (١) .

وبالتالي هاكم ورقة أولى وهاكم زيفها ؛ فهذه الورقة الزائفة تستدعي على الفور ورقة أخرى حيث ستكون الطاعة والقانون واضحين في تأكيد تعاكسها الضروري . وليس هناك نص يعلن ذلك على نحو أفضل من ذلك الدستوري الجيروندي الذي لم يُطبّق : « ان الحفاظ على الحرية يتوقفُ على الخضوع للقانون الذي هو تعبيرٌ عن الارادة العامة » (٢) . ان الطاعة والحرية يتلازمان ويتضامنان : فسرابُ القانون الوضعي يعطينا المفتاح السري للخضوع هذا الذي صار رغبة في الخضوع ، والثورة تلفتنا الى اعتبار الواجب السياسي جديداً من حيث حدوده المتعادلة في الحرية والسلطة ، صحيح ان قانون العصر الحديث يبدو في خطابه جديداً بقدر ظهوره بمظهر النشوي والتجدد . وكل شيء يتوقف على خطاب واحد ، خطاب موافقة الفرد على واجب يكون هو مصدره . وعندما استقوى الحق بهذا الصبر ، فقد لجأ بأسره الى القانون . . فما هو الجديد حقاً فيما يتعدى الخطاب ؟ يعتقد المحدثون انهم يعبدون آلهة جديدة ويؤدون لهذا القانون نفس الطقوس الذي

1. P. LEGENDRE : *L'Amour du censeur*, Le Seuil, 1974, p. 14.

(٧) نص رائع يكشف بسذاجة أن كل طاعة محانة . . .

أدّوه للقانون المجسد لنفس الدولة وسواها : « إن اجترح معجزة كهذه افتراض على الدوام علماً خاصاً يشنق ذلك الحب بالذات ويخفي بنصوصه لعبة الشعوذة التي يلعبها التدريب المحض . بكلام آخر ، ان القانون في كل نظام يؤسس علمه الخاص به ، علماً شرعياً وجامعاً ، لكي يضمن توصيل المراقبات الى الافراد وفرض رأي السادة ، وفي هذا المجال الضيق من التقاليد الغربية ، لكن بفضل الخط المتواصل للتأويلات الحقوقية او لتفسيرات جديدة للنصوص ، تبرز امامنا هذه المادة المحفوظة بشكل مدهش ، هذا العلم الأبدي للسلطة » (1) .

ان هذه الديمومة هي التي يجب ابقاؤها ماثلة امام الذهن اذا رغبتنا في عدم التراجع امام الأساطير الحديثة المتتالية ، وغير المتعارضة ، اساطير اولوية الحق وانحذارها للذين يفترضان كلاهما ، ليبرالياً او ماركسياً ، لأن الدولة ستمحي . . .

واذا وقفنا عند العصر الحديث ، سندرك جيداً ان الحق يبدو ملزماً من حيث هو قائم على القانون ، كتعبير عن الارادة العامة ، ومن حيث انه ذو طابع إلزامي فإنه يتصف بالاستقلالية ، كعلم خاص توجهه احكام مستقلة . ومهما تكن معرفتنا لمكائد الايديولوجيا وتقلبات التاريخ ، فسوف نرتفع بسهولة إلى مستوى النقد « السوسيولوجي » لهذه المعتقدات المتعلقة بالعقول الساذجة . وربما سنعتقد ، ونحن متسلحين بشيء من المادية التاريخية المسماة جدلية ، اننا نستطيع بشكل نهائي تصفية الحساب مع « الحقوقانية » . ان رياح الاصلاح ستعصف دورياً دون ان / حتى ان لا يتبدل شيء ، فلا نستطيع ان نصف الشرعية بالاشتراكية دون تبديل شيء من المعادلة المعينة بين الطاعة والحرية ، وسيمكننا القول ان الحق هو في آن جهاز أيديولوجي وجهاز قمعي للدولة ، لكن ليس من الممكن القول كيف أن عبادة القانون ليست إلا احدى المتغيرات الحديثة لعبادة العادة / العرف . ويمكن القول إن القانون ليس إلا استقلالاً نسبياً تجاه وسائل الانتاج وعلاقاته ، ويظل أداة للاستقلال في خدمة طبقة سائدة ، ولكن لا يجري سوى التكرار بكلام آخر وإعادة

1. P. LEGENDRE : *op. cit.*, p. 5.

انتاج معادلة الحرية والانقياد . وسوف يجري التنديد بهذه « الاستقلالية » الزائفة للقانون ، وبالواقع لعلم الدولة ، ولكننا حين نؤخذ بهاجس هذا الاكتشاف ، سوف نخفضه الى درجة الاستقلال دون أن نتقصّد ان الهيمنة ربما تكون « مفهوماً آخر » ، لا تقبل الانخفاض الى الاستقلال ، ولا حتى الاشتقاق منه^(١) . مفهوم آخر ؟ ان عيوننا الحسيرة تحفر التاريخ . وحتى إذا تعلّق الأمر هنا بالقانون الغربي الحديث ، قانون عصر وجغرافية ، فلا مناص من إبقاء الحضور مهيمناً على هذه القضية « لاستعمال العرف في السيطرة »^(٢) .

ان القانون في وظيفة اصفاء الشرعية على السلطة الحديثة يجد اقوى مرتكز له في قصة ايدولوجية ، قصة القانون الذي وضعه الإنسان للإنسان : فقد برهن ماكس ثبر بشكل حاسم ان الألتباس بين الشرعية والقانونية في هذه الأنظمة حيث « تكون الطاعة للقوانين وليس للشخص » .

ان هذه القصة تعيّن شكلا ، وبنية يعتبرها اللاهوتيون الجدد كعلم مستقل . وثمة قصة اخرى تولد ، في المقابل ، لكنها مشتقة دائما من عبادة العرف . انها قصة اخرى ومن السهولة رصد ادوارها ، لأن القانون هو من الدولة دون ان تكون الدولة أبدا من القانون . انها قصة أخرى ، لكن القناع واقعي لدرجة ان الواقع الذي يخفيه ، ولكن القانون شكل ملموس ، والايدولوجية التي يعبر عنها ، متميزة ، خاصة ، لا يقبل الانخفاض الى الايدولوجية التي تعبر عنه .

عبادة القانون ، عبادة العرف

تحمل الثورتان الفرنسية والأميركية في القرن الثامن عشر ، وبصرف النظر عن

1. M. ABENSOUR : *Eclipse de la Raison*, Payot, 1974.

(٢) عنوان رسالة لفرانسوا داري مقدمة إلى ندوة حول تخطيط المدن : كانون الثاني 1976

مفارقاتها⁽¹⁾ ، فكرة اولى بسيطة : لا يمكن التسامح مع سلطة شخص واحد (او بضعة اشخاص) ؛ فلا شيء يكفل عدم ممارستها اعتباريا ، لأنها من حيث مصدرها وموضوعها لا يمكنها الا ان تكون خاصة . فلا الله ولا ممثلوه ، ولا طبيعة الأمور ، العمل الألهي ، لم تعد تضيفي الشرعية على السلطة : فبعد اهتزاز الايمان الفاضل بضرورتها ، لا بد من « اعتقاد » آخر . هكذا ندخل في العصر الحديث : عصر « السلام البورجوازي » الذي يتضمن نمطا معيناً من التنظيم الاجتماعي ونظاما حقوقيا خاصا ، ان الاعتقاد الجديد يعلن نفسه بعبارات حقوقية : « يتميز الحق بهذا الطابع الخاص لجعل الأفراد يتقبلون القوانين التي يشعرون بوجودها كأكراه لا يمكن احتماله الى امد طويل طالما انها تمثل انتصارا للكنيسة ، ان قوام هذه اللعبة الخادعة هو ابدال لاهوت من آخر . والايهام بأن التغير في التسمية يؤدي إلى احراز تقدم فعلي »⁽²⁾ .

ان تغير التسمية طال القانون مباشرة : فالقانون موجود لأنه وضعي ، لانه متحرر من غيبيات الحق الطبيعي . ولكن مع وضعية الحق ، ثمة عقيدة الحق الطبيعي التي نشأت⁽³⁾ مع القول إن الحق صنعه الانسان لاجل الانسان ، وانه ما من مصدر آخر سيضيفي الشرعية على السلطة .

من الآن فصاعدا يفرض التكييف السياسي مع معتقد كهذا ، منطقاً عجيباً : إن عمومية القانون تترجم وحدها سيادة الارادة الفردية . ولم تنته بعد عملية التعجب بالملابسات التي تطرحها مداخله كهذه : فالقانون عام من حيث مصدره ومن حيث موضوعه ، ولم يطرح اي شك حول التعاكس الضروري بين هذين العنصرين دون أن يكون مدلولهما واضحاً .

راجع التحليل المقلون للثورتين : 1. J. HABERMAS : *Théorie et pratique*, t. 1, Payot, 1975.

2. A.-J. ARNAUD : *Communication au séminaire de pensée politique* (Jean Duprat), juin 1975.

3. *Ibid.*

ان الفرد العاقل يسودُ باراداته (العامة) وفي مصلحته (العامة) : وسوف نكتشف في ذلك الكهنة الجدد للدولة دوغما صعبة .

فالقول « إن القانون هو التعبير عن الارادة العامة » قد يعني اولاً أن الفرد مصدر لكل قانون . صحيح ان القانون يتضمن واجباً مسلكياً ، أمراً ، « نظاماً » ، لكن الانسان لا يلزم الا نفسه ولا ينقاد الا للأمر الذي يصدره لنفسه . فالقانون يحو السلطة من حيث انه لا يعود يسميها ، والدولة لا تكون شرعية الا بكونها قانونية اي بكونها مرادة ، في هذا المعنى . مرادة ام مقبولة ؟ بين الارادة العملية والموافقة الأكثر سلباً ، هناك هذا التدقيق النفساني بأن الخطابات الكلاسيكية كانت تُمحي على الدوام : يتوقع روسو الاستعمال الماهر ، لكن الحظ سيخونه مرتين بخصوص ما قاله عن الارادة العامة بأنها ليست مجموع الارادات الفردية : مرة ستكون الارادة العامة ممثلة ، ومرة ثانية ستكون الارادة العامة بالأكثرية .

ليس الفردُ المشرع سوى اسطورة : وليس النظام التمثيلي خيانة وحسب لما تجاسر روسو على اعتباره شعباً سيّداً الى حدّ انه استطاع ان يفرض على « مندوبيه » ولاية جبرية . بل له ايضاً وظيفة أخرى لا ندرك دائماً طابعها التناقضي : فالمطلوب هو مراقبة المشرع ، وتجريده من كل مبادهة واستقلال ، وخلط ارادته مع ارادة الأمة : وان جورج بورديو Burdeau حين عارض فكرة القانون مع فكرة النظام التمثيلي مشدداً تماماً على هذه الوظيفة الجوهرية : « بما ان هذه الارادة قطعت ضرورة الصلة التي تربط القانون بقاعدة الحق الأعلى ، وبما انها أدت الى جعل القانون من شأن الجهاز التشريعي ، وبما انها أخيراً قوّضت مفهوم القانون - الارادة العامة ، فإن العقيدة الثورية تكتفي بأنكار وجودها جملة وتفصيلاً . وان هذا النفي هو بالذات جوهر النظام التمثيلي كما وضع في القرن الثامن عشر . ان كل هذا البناء العلمي كان يرمي ، اذا نظرنا جيداً الى مداه الحقيقي ، ليس الى تأكيد السيادة الشعبية التي لا يمكن التنازل عنها ، بقدر ما كان يرمي الى رفض كل سلطة حقيقية للمشرع » (1) . ان اللاهوت يعمل جيداً : فليس المطلوب رفع قيمة ارادة الشعب

1. G. BURDEAU : « Essai sur l'évolution de la notion de loi en droit français », in *Archives de philosophie du droit*, n° 1-2, Sirey, 1939, p. 24.

ولا ارادة بعض ممثليه ، انما المطلوب هو ألا تقوّض روح القوانين العرف في سلطته
الاشخصية ، والا تنسف الارادة التشريعية المتغيرة والهشة المرتكزات الألفية
للطاعة ، وذلك بكشف قناعها . بهذا المعنى لا يستطيع القانون ، وهو التعبير عن
الارادة العامة ، الا الاستناد إلى العرف ، غير المكتوب وغير الشخصي . وفي هذه
الاشخصية تكمن الدولة .

إن اعلان مبدأ فصل السلطات لا يناقض هذا التحليل : فاذا وقفنا عند
التعريف « الثوري » للقانون ، وأعلنّا في آن استقلال السلطات الثلاث ، فإن
خضوع التنفيذي والقاضي للقانون ليس له أي معنى ، فمن لا يرى في الواقع ان
هذا التعريف للدولة الدستورية « يستند كما في اساسه إلى القانون الذي يعتبره ، من
جهة ثانية ، كأنه من صنع سلطة خاصة » . ولقد استخلص اريك فيل Weil الرائع
من ذلك هذه الخلاصة الهامة بالنسبة إلى برهاننا . « ان هذا الخطأ الشكلي في
التعريف ، هذا الاستناد اللاواعي إلى القانون يكشف ايضاً عن طبيعة الشكل
الدستوري للدولة . ان الوجود الفاعل والفعال لقانون اساسي هو الذي يعترف به
الجميع بهذه الصفة ، دون ان يكون له بالضرورة مقام خاص بين القوانين » (2) .
في هذه الفترة من البرهان ، قلنا بهم مضمون هذا القانون الأساسي وقوامه ، اذا
كان واضحاً ان تطبيع الطاعة يمكنه ان يتجاوز سيادة القانون الوضعي .

والنتيجة تؤكد ذلك : هل هناك حرص تام على كون حلول الاقتراع العام
متطابقاً مع حلول انحطاط القانون ؟ في مجرى القرن التاسع عشر ، كانت الارادة
العامة تؤخذ بحرفيتها ، وكانت المطالبة الديمقراطية تهدد العرف وتدفع بالمسار :
ففيما كان الجهاز التشريعي يخشى ان ينتخب في الاقتراع العام ، كان لا مناص من
رمي الاقنعة الأخيرة وإنهاء اسطورة اولوية التشريع . وصار اكثر من اي وقت
مضى ، لا بد من رقابة المشرع بوصفه إرادة ذاتية . وكما نعلم ، فإن كومت انكب

2. E. WEIL : *Philosophie politique*, Vrin, 1950, p. 164.

على ذلك بحماس ، وسار في خطاه حقوقيون تعساء ، مثل ديغوي Duguit (1) . ان كومت « يمثل الاختراق القيم للنظام القديم في عصر كان هذا النظام قد انهار منذ أمد بعيد . وحيث كانت البورجوازية قد ثبتت منذ زمن طويل سلطتها الاجتماعي والاقتصادي » (2) . ويمثل ديغوي الاختراق القيم أيضاً في مجال سيادة الدولة والقوة العامة : ان الاثنين ، مع الكثيرين الآخرين ، كرسا حلول الدولة التكنوقراطية التي لم تتجدد سوى علوم هيمنتها . ومع هؤلاء بدأ عصر يسمى عصراً انحطاط القانون : ولمحاولة الهرب من مظاهر الارادة العامة للمشترع ، لا بد من تحويل القانون إلى مهزلة ، وعدم عبادته ، بنية طيبة ، إلا متحولاً إلى عرف : وهي كلمات أخرى لنظام خالد .

كما ان سيادة القانون الوضعي ، على الصعيد الدستوري المحض . يمكن تحقق هي ذاتها في مهدها : ففي كل مكان صار القانون شريعة الأجهزة التنفيذية ، الإدارات ، البيروقراطيات الموجلة بترقية « المصلحة العامة » والتي يزداد تدخلها المباشر ، على نحو عفوي اكثر بأسم فعالية اكبر (3) .

هوذا الوجه الآخر للقانون : انه عام من حيث الموضوع ، وهذه دلالة الحقيقية والحصرية .

ليس بمستطاع القانون ان يميز الأغراض ، المصالح الخاصة . ولن نكرر ابداً ان الدستوريين حين ادعوا عام 1789 انهم يوقدون شمعة لروسو انما ارتكبوا مع سواهم معنى مضاداً فاحشاً ، فبنظر روسولا تتحقق هذه العمومية للموضوع - القانون الا في الديمقراطية السياسية المباشرة . لكن روسو ، الذي يتنبأ بالثورة (4) ،

1. Cf. E. PISIER-KOUCHNER : *Le service public dans la théorie de l'Etat de Léon Duguit*, L.G.D.J., 1972.

2. H. MARCUSE : *Raison et Révolution*, Ed. de Minuit, 1968, p. 396.

3. Concernant tous ces points, cf. L. NIZARD : *Changement social et appareil d'Etat*, Grenoble, pp. 65 à 91 et J. CHEVALLIER, « L'Intérêt général dans l'administration française », *Revue intern. des sciences administratives*, 1975, n° 4.

4. Cf. particulièrement G. LARDREAU : *op. cit.*

ليس من زمانه ، ولا تستطيع الثورة البورجوازية الا ان تحرف خطابه لصالحها ، فتجعله يتنبأ بالنظام ، ان المطالبة بقانون عام لكل موضوع ، يحتفظ بنفس الألباسات : انه في آن اعتراض على الاعتباطية وحلم مجتمع عاقل ، عقلاني ، ومنتج .

يفصح الألباس عن ذاته في صميم المطالبة الأكثر دلالة : ان عمومية القانون . من حيث هي كفاح للاستبداد ، انما تحمل المساواة . فاذا كان للمصلحة العامة قيمة الاسطورة ، فذلك لانها تخفي التراتب الاجتماعي للمصالح الخاصة . إن هذا التراتب ، او هذا التفاوت ، له مضمون ملموس ، متغاير تاريخياً . وليس للماركسية احتكار هذا اللحظ : ويكفي للاقتناع بما نقول ان نقرأ الصفحات التي يكرسها ليوشتراوس للجذور التصارعية للشرعية البورجوازية في أعمال جون لوك (١) . واذا كانت عمومية القانون تحمل المطالبة بالمساواة ، فمن الممكن الافتكار بها بكلمات صراعية . فالقانون الاجتماعي الممتاز سيكون ذلك الذي ينجم عن الاتفاق ، الوفاق بين العناصر المعنية في هذه اللعبة كعناصر متساوية . يذوب السياسي في شكل هذا الحلف : ان الاعلان عن الارادة ، عن الموافقة ، لا يتخذ دلالة الواقعية الا امام مبدأ المساواة ، ويمكن الافتراض بأن الموافقة حاصلة منذ ان يتم ، شكلاً ، احترام لعبة المساواة . ويدرك كل منا ، مهما يكن صفاؤه ، ان المقصود ليس المساواة الفعلية ابداً ، وان هذه المساواة الشكلية هي بذاتها مصدراً لعدم التكافؤ . ان الشكل التعاقدي هو ، في احسن احواله ، شكل السلام البورجوازي من حيث أنه يحرر الاكتساب ويكفل الحفاظ على الملكية .

ان التفريق الممتنع بين الحق العام والحق الخاص ، تغذى ، في وقت ما ، من التعارض بين القانون والعقد ، لكن من الواضح ان هذا التعارض مصطنع . يضاف الى ذلك ان الأساس التعاقدي للقانون ليس أبداً سوى حلقة ورمز يستمر العرف بموجبها ، و « اذا كان صحيحاً ان العقد يتضمن من حيث المبدأ الشروط

J. L. STRAUSS : *Droit naturel et histoire*, Plon, 1954.

لاتفاق الارادات ، لأمه من الوقت ، لاحتياطي من الأطراف التي لا تقبل التنازل عنها ، فان القانون الذي يستعمله ينزع دائماً الى تناسي اصله والى الغاء هذه الشروط الحصرية » ، وإذا كان صحيحاً ان هناك « حركة خاصة للعقد الذي يرى الى نفسه كأنه مولد للقانون ، فلا فرق بين الالتحاق به وبين الاعتراف بتفوقه » ، فيظهر ان « الوظيفة التعاقدية هي وضع القانون ، ولكن كلما كان القانون حسن الوضع كان اشد قسوة واكثر جصراً لحقوق احد أطرافه المتعاقدة . . . » (1) . ومنذ التحليل المدهش الذي اجراه دليوز Deleuze للعقد المازوخي ، نعلم أن التفسير الوظيفي للعلاقة مساواة شكلية / مساواة اقتصادية لا يكفي لتأويل قوة الأسطورة التعاقدية وان اوديب لا يسكت في البنية الفوقية ولا يطالب بدور فاعل في الآلة الضخمة للمساواة في المجتمع الرأسمالي . لقد قدمت الماركسية مساهمة حاسمة في نقد التفاوت ، لكن ما تقدمه للرؤية يزيغ الابصار لأنه جامد في تفسير فوق وظيفي .

واليوم يعلن عن الحق ، القانون او العقد ، بأنه منحط لصالح « تطبيع » خارق للمساالك المأخوذة بهاجس المساواة يوماً بعد يوم . صحيح ، ان المساواة امام القانون ليست الا شكلية ، لكن هذه الشكلانية لا يكمن حصرها في وظيفة عادية لاختفاء الحقيقة : يمكن للفرد ان يختار هوية ، دوراً ، شرط ان تدخل في حرية الاختيار هذه الحرية التي تمنحها الأعراف ، وإذا كان القانون يخفي التفاوت الحقيقي ، فإنه يملك هذه السلطة الخارقة على توزيع المساواة من حيث الهوية : « انه ينشيء دائماً ، في ظل علاقات أخرى ، هويات جديدة تضيفي المساواة على من كانوا ، سالفاً ، وفي ادوار أخرى ، ينظر اليهم كأنهم مختلفون . . . » (2) . وكلما تعاظمت قدرة السلطة على تنظيم هذه « اللعبة » ، ازدادت قوة شرعيتها اليوم : « فالطغاة لا يولدون ابداً في الفوضى ، وانتم لا ترونهم يربون الا في ظل القوانين او

1. G. DELEUZE : *Présentation de Sacher Masoch*, Ed. de Minuit, 1967.

2. E. WEIL : *op. cit.*, p. 145.

انهم يستمدون السلطان منها « ١ » ، لكنهم نادرون اليوم هم الطغاة الذين يرغبون في هذه التسمية اذا كان بمستطاعهم اللجوء إلى العرف والعادة ، وعندئذ لا يمكن للخطاب الذي يعلن العرف إلزامياً من حيث عموميته ليس إلا خطاباً مثيراً للضحك . . .

ان مطلب المساواة ، المقرون بالبحث الدائب عن الهوية ، يعزز استعمال الهيمنة في العرف . لقد سبق لتوكفيل ان قال إن السلطة تتعزز من جراء التوق للمساواة لأن الناس يفضلون العبودية في المساواة على الحرية بدون مساواة . لكن هذا يدعو للاعتقاد انهم يملكون الحرية الملموسة في الخيار والرؤية الواضح / الغامض في هذا الميل للمساواة . ان محاولات لجندر في التفسير النفساني تمتاز بمأثرة اليأس ، سواء اخذنا بها ام رفضناها : فبعد اسقاط الخوف عن الرغبة وتطمين الفرد بالرد على مخاوفه ، يحقق القانون انتقال حب الفرد إلى المؤسسة ويديم الخضوع ؛ وكما لاحظ ذلك داريسي ، « اذا صارت المؤسسة موضوعاً للحب ، فذلك لأنها بعيد في داخلها وحدة ما قسمه القانون داخل الفرد . فتقع السلطة تحت برج الواحد ، الوحدة المفقودة . . انها اسطورة الأب السيد المحروم والكنيسة الأم هي التي نجدها في اساطير الدولة الحديثة . وهكذا يمكن لكل واحد ان ينجذ في المؤسسة جانباً من الرغبة المحرمة « ٢ » .

ولا يمكن لشهوة المساواة إلا ان تكون تعرية أو إضراراً لذات هذه الرغبة المكبوتة والمستندة إلى القانون ، ولا يمكن للعصر الحديث الا ان يكون عصر عبادة القانون دون ان يستطيع التمييز بين الدولة السلطوية أو الليبرالية . ولا تكون المساواة شهوة وولعاً إلا في التفاوت ، ولا تكون هوية إلا في المفارقة ، كذلك فإن التطبيع يعمل على نحو أفضل من التقسيم الذي يؤسسه ، والذي يتجاوزه التطبيع بتحويله في اتجاه آخر ! كما تعمل اللاشرعية على نحو أفضل داخل الشرعية ذاتها : فالمجنون والمريض والمجرم وغير الطبيعي يجري استبعادهم سناً إلى نفس العرف

1. G. DELEUZE : *op. cit.*

2. Cf. F. d'ARCY : *op. cit.*

الذي يتتبعهم من خلال التدليل عليهم : ويجزي استيعاب الهامش ، والمجتمع يعاقب أقل مما يراقب» ، وتلجأ السلطة إلى العرف ، ويكفل النظام دون صدور أي أمر ، ويظل السجن والرقابة الأدوات الوفية لموقع خفي بدون الانفعال من تقصيرها عن ملء المهام التي تزعم انها قائمة لاجلها : ان المجرم والاستعرائي يتكاثران في الحرام الذي يدلّ عليهما بالذات ، ولكنه لا يطول سوى الحرية أو العقل» ، ويكون الوهم شديداً أحياناً لدرجة الاعتقاد بأن الدولة قد دالت . . .

سواء شاطرنا لجندرام لم نشاطه نظره « الأصلية » ، فلا مناص من الاضافة أو من ابدالها بالقول ان المطلب المساواتي ، حين يكنس وضعية القوانين ، انما يغذي العقلانية التكنوقراطية في الدول الحديثة ، لدرجة ان « الشمولية الشكلية للقانون وللمساواة بين الناس لا تسمح بالتفريق بين الدول « الحرة » والدول « الاستبدادية » - او انها لم تعد تسمح بذلك : فقد كان وقت يتطابق فيه الكفاح السياسي مع النضال لأقامة نظام حديث للعمل الاجتماعي ، وبالتالي يتطابق مع الكفاح لأجل المساواة بين الأفراد مقابل التفاوت في الولادة . ان بناء المجتمع ، الشكل التاريخي للصراع مع الطبيعة الخارجية الذي يستلزم المساواة ، اي استخدام كل القوى البشرية المتوفرة ، وهو الذي يستلزم الشكلانية الحقوقية اي امكانية حساب مخرج كل النزاعات الممكن حدوثها بين أولئك الذين يؤدون الأدوار الاجتماعية » . ان انحاء الملكية المطلقة ، ثم حلول الاقتراع العام بدلاً من معنى هذا « التطابق » : فتقدم التكنولوجيا الحديثة يكفل من الآن وصاعداً ترقى المصلحة العامة بالسعي وراء « الأشكال » العقلانية والمنتجة ونسخ التفاوت والمظالم ، وذلك بالاستغناء عن الأشكال التشريعية السلفية . الا ان الحقوق لم

1. Cf. M. Foucault : *Surveiller et punir*, Gallimard, 1976.

2. Cf. E. PISIER-KOUCHNER, « Protection de la jeunesse et contrôle des publications », in *Rev. intern. du droit d'auteur*, avril 1973.

3. E. WEIL : *op. cit.*, p. 147.

تقل كلمتها الأخيرة : فإذا كانت العُرفية Normativisme قد حلت محل القانون ، كتعبير عن الاقتراع العام ، فأنها تستدعي حكم الشرعية ، اذ لا قيمة لكل عرف، الا بتطابقه مع عُرْف أعلى ، وربما يثار علم الحقوق من السياسة فلا تكون مرارات الاقتراع العام سوى حلقة في نظر تقدم الشرعية وحسنات « دولة القانون » .

علم الحقوق ، علم الدولة

المقصود هنا دراسة العلاقات بين القولين المتمايزين ، المعلنين في ميادين مختلفة ، خلال القرن التاسع عشر ، على ألسنة المبشرين بالحقوقية الحديثة . فمن جهة ، يعتبر القانون علماً مستقلاً ، نقصد : بما انه قد نال استقلاله بالنسبة إلى الواقع الاجتماعي - الاقتصادي وبالنسبة إلى كل مرجع سياسي . ومن جهة ثانية ، ليس للقانون اي مبرر للوجود لولا مساندته الدولة : فلا تستحق أعمال السلطة الطاعة إلا لتطابقها مع عرف أعلى ولا تكون القوة شرعية إلا بسبب تحولها الحقوقي .

ان هذين القولين في الاستقلالية الحقوقية ودولة القانون هما باطلان معاً ولكن بشكل مختلف .

ارتدى القول الأول معنى خاصاً مع إقامة « السلام البورجوازي » في عصر الاستقلالية المتدرجة في العلوم : فقه اللغة ، علم الأحياء ، الاقتصاد السياسي . وعلم الاجتماع فيما بعد⁽¹⁾ . . . وهي تعني ، بصرف النظر عن دور الفقيه ، ان الحقوقي أصبح هذا العالم ، هذا التقني « المحايد سياسياً » كما تتضمن ان القانون أصبح علماً بفعل هذه الصفة الحيادية بالذات ، إن الشرعية الوضعية هي التي تفرض هذه النتائج . ولكن كما رأينا ذلك جيداً ، فإن هذه النتيجة لم تستطع ان تتطور الا مقابل تناقض جوهرى أول : فمع تطور الحق الطبيعي ظهرت المحاولات الأولى لابتداع علم القانون ولم يبدأ التوجه نحو تمييز واضح بين الحق والأخلاق الا

1. Cf. les travaux de M. Foucault.

مع قانون نابوليون ، نحو الفصل العلني الصريح بين الحق الطبيعي والحق الوضعي ، نحوتبني مبادئ أساسية مثل تثبيت القاعدة العرفية ، ضرورة إعلانها والتفريق بين القانون والأحكام ، وتقيد القاضي بالنصوص المعروضة ، ومنعه من تأويلها . . انه بكلمة عصر الوضعانية . وهذا الإعلان سيفرض نتائج واضحة : « ان الحقوقي ، حين يغدو عالماً معتكفاً في برجه العاجي ومتأملاً في عدالة القاعدة الحقوقية ، او حين يغدو واهباً للعدالة غفلاً ، إنما يضع نفسه في الواقع بتصرف القوة المشترعة » (1) ، تلك القوة التي نعلم انها ليست القوة التي يحكى لنا عنها . وفي الآن ذاته لا يجري ابدأ تجاوز التعارض الأصلي بين الحق الطبيعي / والحق الوضعي : وتحت ستار هذا التفريق ، يمكن اعتبار الحق سياسياً بكلية دونما موجب للتصريح بذلك . والمظهر الأساسي لهذا التعارض يستمر كعيب رئيس للوضعانية الحقوقية منذ ان تقارب المثل الوحيد لحق مقاومة القهر . وعليه ، فإن الوضعانية ، من حيث مرتكزاتها ، تتضمن في آن الاعتراف بحق مقاومة قهر حاكم لا يحترم القانون ، ورفض كل احكام حقوقية لهذا « القانون » بالذات ، ما خلا الانغماس في الفوضى والاضطراب ، واسوأ من ذلك ، في الاختلاف الفكري ، نظراً لأن القانون سلطان والسلطان لا يمكنه ان يقهر نفسه بنفسه . وفي ذات الحركة التي تسميه علماً ، تروي الحقوق نفسها كأيدولوجيا (بالمعنى الكلسيني) : فلا تطرح ضرورة استقلاليتها ، صراحة أوضماً ، إلا تجاه دورها في الوقاية من الاعتباط . ولم تنجح اية منظومة ، اية عبقدة ، في حل هذا التناقض المثير ، الذي يستند إلى مبدأ الطاعة ذاته فيفسد جوهر كل تفكير وترو في صلاح الحقوق ، تاركاً الأمر يتعرى بحيث يظهر القانون ملزماً وغير ملزم . وبما انه لا يمكن حل قضية اساس الطاعة ، فسوف نصل إلى أبعادها من حيز التفكير في الحقوق . إلا ان هذا الإجلال سيرتدي دلالات مختلفة باختلاف العقائد . فمثلاً ديغوي Duguit حين ظن انه يهاجم الوضعانية الحقوقية ، حاول ايجاد مرتكز اجتماعي للحقوق : وفي نهاية الأمر ستظل مسألة

1. A.-J. ARNAUD : *op. cit.*

صلاح النظام الوضعي تلقى حلها الضمني في الاستناد إلى عرف أساسي أعلى ، وسواء كان هذا العرف غيبياً ، اخلاقياً ، طبيعياً ، إجتماعياً أو سياسياً صرفاً ، فلا فرق طالما ان القانون الوضعي هو في آخر الأمر متطابق مع العرف الأعلى . ومن المفارقات انه يعود للوضعانية « الخالصة » مآثرة النقد الحقيقي « الايديولوجي » للوضعانيتين الارادية والسوسيولوجية . فعندما يقول كلسن Kelsen ، منظرُ العُرفية ، ان صلاح الأعراف « يتحدد فقط بالنظام التي تنتمي اليه الأعراف » ؛ وعندما يقول رومانو ، منظرُ المؤسساتية ، ان منظومة حقوقية لا شرعية هي تناقضٌ لفظي لأن « وجودها وشرعيتها هما نفس الشيء » ، هل يتوصلان إلى استبعاد الألتباس « الايديولوجي » بين وجود الحق ومسألة « جدارته وعدم كفايته » ؟ مهما يكن التقدم الذي احرزه هذا الوضوح في « الموقف » مساعداً على درس الأوليات الحقوقية ، فهو يسهل أيضاً في ان يجعل من العُرفية ، في صياغاتها المتماثلة والمتباينة ، نظام حقوق مستقلة اي غير-سياسية . لا يضيف الشرعية على السلطة الا في جعلها محترمة ، دون ادراك ان المقصود ليس الكابح ، وانما تقنية حديثة ، بين تقنيات أخرى في خدمة السلطة الواحدة والمركزية .

وسواء تعلق الأمر بالعُرفية الألمانية ام بصيغتها الفرنسية لمبدأ الشرعية ، فلا احد يعتقد انه يجب الشك اليوم ان موضوعها هو ضمان الدولة القانونية : « بعد جحيم السلطة الاعتباطية ومظهر الحكومة المراقبة ، فإن الوجود المحض لقاعدة الحق يعني ان ليس الحقوقي . ففي روما الحقوق الثالثة ، لم تعد القرارات من صنع الارادة الفردية ، وانما هي صادرة عن ارادة عامة سابقة تندمج مع الرغبة الراهنة في التطابق مع نتيجة لا ارادية جوهرأ . ليست السلطة بشيء آخر سوى التنفيذ التابع ، وتحقيق ما ينبغي وفقاً للأعراف . وهذه الأعراف هي ، من حيث جوهرها ، ملموسة قليلاً بحيث اننا لا نستطيع وصفها بالأعراف الزجرية . مات النظام (Befehl) ، عاش النظام (ordnung) »⁽¹⁾ . وبعد اسدال مؤامرة الصمت على طبيعة

1. W. LEISNER : « L'Etat de droit, une contradiction? », in *Recueil d'études en hommage à Charles Eisenmann*, éd. Cujas, 1975, p. 66.

العرف الأساسي ، يعمل هرمُ الأعرافِ وحده : فما من عمل للسلطة سينفلت من رقابة تطابقه مع عُرْف أعلى .

ان إستقلالية الحقوق مثل « الدولة الحقوقية » يتساءلان ويتضمنان ، في جبهة ايدولوجية مشتركة بين ميادينها المختلفة ، مبدأ استقلال السلطة القضائية ، عامل الرقابة الحقوقية لأفعال الدولة . ان السلطة القضائية وهي مرتكز اساسي في المنظومة العرفية ، يجب ان تكون في آن مستقلة عن السياسة لكنها تابعة أيضاً للعرف الموجلة بتطبيقه .

حول هذه النقطة ايضاً ، يستطيع الفرار إلى الأسطورة ان يحل التعارض وحده .

فالسلطة القضائية الموجلة بتطبيق العرف يجب ان تكون بمعزل عن الاعراض والطوارئ السياسية . هنا ايضاً ، ربما المقصود هو الثورة ، ومبدأ فصل السلطات ، تعزيزاً لعبادة القانون ، يُدعى لتحقيق هذا الاستقلال . وهذا يعني تناسي ان « السلطة السياسية قد علقت مبكراً أهمية كبيرة على رمزية صولجان العدالة . . . [الذي] يظهر انه لن يكون الا قوة اذا لم يكن بوجه خاص سلطة عدالة ، ان السلطة السياسية بحاجة إلى القاضي الذي يمنحها رسامة الشرعية »⁽¹⁾ ويعني تناسي ان استقلالية السلطة القضائية يعتبر بمثابة ضرورة لا تفرضها الثورة ؛ وتناسي ان فصل السلطات ليس إلا ابتداعاً عقائدياً مفرطاً ، منسوباً إلى مونتسكيو ، لم يطبق ابداً⁽²⁾ ؛ وهو يعني ان تناسي مهزلة استقلال القاضي التي يزعمون استخلاصها من مبدأ كهذا ، انما تتضاعف بتعارضات لا حصر لها .

وهو يفترض ايضاً الحل المسبق لمشكلة القضاء « لان الاستقلال الشخصي للقاضي بالنسبة إلى العامل السياسي يخشى منه توجيه ممارسة مهنة القضاء في اتجاه

1. G. LAVAU : « Le juge et le pouvoir politique » , in *La Justice*, P.U.F., 1961, p. 62.

2. Cf. M. TROPER : *La séparation des pouvoirs...*, L.G.D.J., 1973.

متطابق مع أفكار وتمنيات هذا العامل»⁽¹⁾ . والحال ، لا يبدو ان ثمة نظاماً قد تمكن (لأنه لا يستطيع) حل المسألة ما عدا الحلول التوافقية : قضاة منتخبون ، قضاة معينون نظراً لكفاءتهم ، قضاة موظفون ؛ ومهما تكن درجة « عدم قابليتهم للعزل » ، فإنهم تابعون كلهم عضواً ونسبياً للسلطة السياسية . صحيح ان حقبات الأزمة التي تشهد جميعها ظهور تشريعات استثنائية . هي الأخصب لإمالة اللثام عن ضرورة هذه التبعية ، ولكن في النهاية يكشف الاستثناء عن عجز المبدأ عن تحقيق ذاته . ففي الوقت العادي ، لا تبدو المسألة محلولة الا وهي مغلفة : فردياً كانت الأحداث تطراً فتبرهن ان السياسي يمسك بالقضائي من حيث الضغط الذي يمارس حكماً على منصبه ؛ وترتفع بلا ملل الأصوات المنسدة من أفواه الرواة الفاضلين لفصل السلطات .

ومن جهة ثانية يمكننا الاندهاش من عجائب كهذه : لماذا تسمى « مفصلة » سلطة قضائية تولج بمهمة تطبيق القوانين التي هي ذاتها من صنيع سلطات أخرى ، شرعية وتنفيذية ؟ فهل نتصور جدياً ان هذه المهمة التنفيذية لا تتضمن جزءاً حقيقياً من صنع القانون ذاته (= الحقوق) ؟ إن هذه الوظيفة العرفية للقاضي لها عدة اوجه ، بعضها يصدم أكثر من سواه ، الاعتقادات الليبرالية الطيبة ، لكنها وظيفة لا يمكن تجاهلها : سواء تعلق الأمر بابتكار « مبدأ عام للحقوق » ، وهناك بالحد ، على حساب ارادة المكون بالذات ، من حق الموظفين بالأضراب ، وهناك بالقضاء المبرم على مضمون قانون مضاد للاحتكار ، او بالحكم على ان مادة في القانون الجزائي لا يكون لها نفس المضمون وفقاً للفتة الاجتماعية المعنية ؛ فليس المقصود الا البرهان على سلطة خالقة وعرفية؛ اذ ان لائحة الأمثلة يمكنها ان تطول بدون انتهاء .

حسب الأحوال ، يمكن الاستمتاع او الاستياء من مدى هذه السلطة العرفية

1.-C. EISENMANN : « La justice dans l'Etat » , in *La Justice*, op. cit., p. 48.

2. Cf. G. BELAID : *Essai sur le pouvoir créateur et normatif du juge*, L.G.D.J., 1974.

وذلك حسبنا نعزوها إلى تأويل معين لفصل السلطات أو تأويل دولة القانون : تناقض مقابل تناقض ، فينتهي الأمر إلى الرغبة المطلقة في المطابقة بين المبدأين ، وإبقاء التساؤل محصوراً حصراً اختلافاً حول الوظيفة « الايديولوجية » للحقوق المبتكرة على هذا النحو في نظر دولة أو مجتمع محددين تحديداً مختلفاً .

وعليه هل القاضي في آن هو صانع وعمر كوكافل الفردوس العرفي شرط ان يقود ذلك بنفسه مؤيداً بالعرف : « ان دولة القانون هي امكان الرقابة الموضوعية التي لا يمكن ان تكون الا من صنع القضاة . والاستقلال ، بالذات استقلالية السلطة القضائية ، لا تقوم في نهاية التحليل الا على امكان الرقابة هذا ، وخارجها سيكون التراجع باتجاه حكومة قضاة دون بنية واضحة ولا نتائج مرتقبة » (١) . من هنا هذا التوتر المتواصل في هذه الارادة لاعلانها وفي هذا العجز عن تحقيقها . وفي ظل شعار المزدوج لدولة القانون ، هناك عاملان حاضران وكلاهما مستندان من حيث المبدأ إلى العرف - القانون ، وهما يتلاعبان ، بانتاجه : ويستمد القاضي والسلطة قوتهما من مفهوم العرف بالذات ، على شكل الادارة هنا . لكي ينسجما المرئي والمخفي في الدولة الحديثة . وليس من المدهش ان القاضي والادارة هما ، في آن واحد ، في اساس الدولة الحديثة ووراء انتقاصها : والانتقاص سيكون موضع تنفيذ شديد بقدر ما سيكون غلطة يمكن تصحيحها ، كتناقض قاس لكنه قابل للتجاوز ، كمرحلة ناقصة في تاريخ منته باسمرار نحو الكمال .

غير ان دولة القانون هي « اختراع » غايته انتاج « الوهم الحقوقي » ، وتحويل التفكير بتركيزه على نواقص يمكن تحسينها : فحتى غياب سيادة القانون (الذي كان يمكن لنتائجه الملموسة ان تكون الديمقراطية مثلاً) يجري « تقويمه » بفكرة ان قيمة أعلى تفرض نفسها ، ولكن لدى تطبيق هذا العرف الأعلى في الحالة الملموسة ، « يبتزع » القاضي . فمن العرف تتوقع الرؤية المسبقة (اي الأمن ، اي الحرية ، لأن هذه يفترض بها دائماً ان تولد احترام القانون) . والحال ، فإن مفهوم العرف

1. W. LEISXER : *op. cit.*, p. 67.

بالذات يكمن فيه انعدام هذه الرؤية المبدئية ، هذه الهوة بين القانون والحالة .
وتزعم دولة القانون انها تشفي من الدوار حين « تؤسس » سلطة تطبيق القانون على
الحالة ، وذلك بضبط مظاهرها . ولكن كما لاحظنا ذلك بوضوح كبير ، « كلما
زعمت العرفية الشمولية والكلية في حضور موجباتها ، انتقلت سلطة القرار إلى
أيدي أولئك الذين يفترض بالعرف ان يربط بينهم ربطاً وثيقاً »⁽¹⁾ . وفي نهاية المطاف
فإن دولة القانون هي التي تنتج جهاز التنفيذ : والعرف لا يقدم للمواطن « سوى
الوهم بأن لم يعد تحت رحمة أحد » ، فيها هو بالدرجة الأولى « تحت رحمة مجهول
يوجه التنفيذ »⁽²⁾ .

هل معنى ذلك ، بوسائل أخرى ، ان الاستقلال القضائي قد تحقق أخيراً في
المناخ الايديولوجي الذي أعلن فيه ؟ وهل معناه أيضاً ان السلطة القضائية لا
تتوقف ، حتى في دورها العرفي ، الا على القانون ، بمعنى القاعدة الحقوقية العليا ،
دون ان تتبع إطلاقاً للألتباس العرفي الذي يكون صادراً عن التنفيذ ؟ وأخيراً هل
معناه انه في نهاية المطاف لا تثار مسألة العقاب بالقوة ، اذن من قبل الدولة ، العرف
المبتكر او المطبق من جانب القاضي ؟

ان السلطة التنفيذية ، شيمة السلطة القضائية ، « مفصولة » عن
التشريعية . وكما الحال في الأولى ، المقصود هو وهم لفظي : فالتنفيذية الموجهة
بتنفيذ القانون تساهم في الوظيفة العرفية . وذلك بطريقتين : الأولى ، بالاشتراك
الناشط في وضع مضمون القوانين والقواعد ، والثانية ، باستلام الوسيلة الأساسية
لتنفيذ هذه القوانين ، نعني احتكار القوة . حقاً ، ان الشرعية تنمي كل نتائجها
الشكلية : « تسمى الحكومة باسم التنفيذي ، فتدعي بذلك انها تطرد الشيطان
وتجانب المخاطر الملازمة للقوة الطبيعية لسلطة نعلم جيداً انها ليست تنفيذية
وحسب ؟ »⁽³⁾ ان الجهاز المسمى تنفيذياً قد منح نفسه منذ وقت مبكر إستقلالية
واسعة ولكن ترتبط « بتنفيذ القانون » السلطات الخاصة بالحكومة مثل الحفاظ على

1. *Idem*, p. 69.

2. *Ibidem*.

3. P. WEIL : *Le Droit administratif*, « Que sais-je ? », P.U.F., 1964.

الأمن العام وسير المصالح العامة»^(١) . أمن عام ، مصحلة عامة ، هذه المفاهيم هي مفاهيم واسعة وغامضة بما فيه الكفاية للمقارنة في الوقت الذي يمضي وللتكيف مع « الأحداث » مثل التقلبات الاجتماعية ، الاقتصادية . ولا يعاكس المبدأ العرفي من حيث منطقته : تحت أسماء مختلفة ، فإن المصلحة العامة « تكون دائماً عنصراً من عناصر الشرعية » ، ماحياً بالتدرج ماركات القوة العامة ، معممياً تدخل الدولة . من الواضح ان المصلحة العامة تستخدم عرفاً مرجعياً (شرعية شكلية) . ولكن محتواها يتحدد تدريجياً في العمل السياسي : ان دولة القانون تبتكر هذا التناقض في نفس الوقت الذي تحله فيه . والاستقلالية الحقوقية ، كما اعلتها الصوفية الليبرالية ، لا تصمد أمام الاختبار : من جهة إلى أخرى ، يكون الحق سياسياً ، وتكون دولة القانون وهماً . وبهذا المعنى لا يفيد التنديد بنواقصها الا في تعزيز الوهم والرضى الدائمي عن « تقدمها » : سواء كان القاضي الإداري الفرنسي ، مثلاً ، يراقب قانونية سلطة تنظيمية مستقلة معترف بها للحكومة ام كان يدقق ويتمم تقنياته الاستقصائية بخصوص السلطة الاستثنائية ، فإن افعاله هذه لا يمكنها ان تكون ادلة على استقلالية القضاء . ففي الواقع ان « نظام » الدولة القانونية هو بالطبع الحصيلة العقلانية للعرفية : ليس بالمعنى الليبرالي للدولة « المحددة » بالقانون بل كتعبير عن العقلانية الدولانية « الفعلية » . والدولة القانونية تعتبر « ايدولوجيا » حداً للدولة وضماناً للحرية ، لكنها ليست الا « بنية » من الدولة الحديثة : « اذ المفروض بالقانونية العرفية ان توسع ميادين الحرية - وهي تفشل في ذلك لانها لا تتناول الا بعض المظاهر السلطة الخطيرة زعماً - وذلك بتأييدها ظواهر أخرى غالباً ما تكون أشد وبالأكثر . وبالأخص لأنه لا يتبدل شيء في البنية الأساسية لسلطة معادية للحرية : لا يتبدل شيء في وحدتها بل انها بخلاف ذلك نوطد وتتعرّز ، ان دولة القانون هي في التحليل الأخير خصم للاستقلال لا يمكن مراقبته مراقبة تامة . ان الشرعية القانونية متركزة . تزيد من سلطات اجهزة الدولة ، وتدبجها في وحدة

1. Ibid.

الدولة - العرف ، محدثة بذلك وحدة السلطة ، السلطة باختصار (1) .

ان دولة القانون ، تقنية لتوطيد السلطة وليس ضامنة للحرية ، لا تنهك فقط من النقد « الايديولوجي » لحلوها : والنقد الكلاسيكي جداً هو ذلك الذي يندد بالالتباس بين المصلحة العامة / والمصلحة الطبقية ، ويرصد تواطؤ البيروقراطيات القضائية والادارية الملازمة للأنظمة الرأسمالية الجديدة لصالح طبقة مهيمنة . ومهما تكن هذه الابحاث حاذقة وضرورية (على الأقل عندما لا تقف عند حدود التطبيق الفاحش لنظرية « الانعكاس ») فإنها تحتفظ ، بنهاية الأمر ، بالمعوقات والنواقص التي نجدها في كل مقارنة سوسيولوجية للحقوق .

ان ندرك ان الحقوق ليست علماً مستقلاً عن السياسة ، ان الحقوق هي الدولة ، لا يساعد على الاستنتاج انه يمكن خفضها إلى مرتبة اجتماعية - اقتصادية واحدة إلى الارادة الذاتية لطبقة واحدة : ان اعمال ادوارد طومسون تسلط الضوء بخاصة على طابع التوسط الخاص بالمؤسسات القضائية (2) . وفي نهاية المطاف يقترح ميشيل تروبير العودة إلى كلسن لتبيان « انه من الممكن تأسيس علم للحقوق لا يكون ايديولوجية ، فيكون في جوهره نظرية أخرى خالصة ، لكنها تتناول الحقوق ككل ، كواقع ، مترابط على نحو معين وتعيد ادراج الحقوق في الشمولية ، بدلاً من عزلها عن مجمل الميدان الاجتماعي كما فعل كلسن . وحينئذ ربما يغدو علم الحقوق هذا علماً انسانياً كعلم آخر يعمل وفقاً للمنطق عينه » (3) . ان فائدة هذا المقترح عميمة : فهو يساعد على الاحاطة ، من جهة ، بأن الحقوق لا يمكن خفضها إلى الايديولوجية التي « تحكيها » ، حتى انها لا تقبل الخفض إلى الايديولوجية الخاصة والمختلفة عما سواها من الايديولوجيات التي تفرزها هذه الفئات ، وان الشكل الحقوقي هو بذاته ملموس ويسهم اسهاماً فاعلاً في تعيين جوهر الحقوق في مسار

1. W. LEISNER : *op. cit.*, p: 78.

2. Cf. les extraits et la bibliographie in *Actes de la Recherche en Science sociale*, juin 1976.

3. Communication de M. TROPER : *Séminaire de la pensée politique*, Duprat, juin 1975.

التحول الذاتي الفطري . الا انه لا بد من المضي قدماً اذا اردنا مجانية العودة إلى الأوهام التي يحيطها كل مذهب علموي من خلال هذا التفريق بين العلم والايديولوجية . ولا بد من القول إن كل علم هو ايديولوجية ايضاً : وذلك شرط ان لا نجعل مجدداً من الايديولوجية مجرد انعكاس ، فسوف نحرر التحاليل التاريخية الملموسة مع الابقاء على دراسة اواليات الهيمنة ضمن نطاق الدراسة العلمية للحقوق . ان الحقوق هي بنية هيمنة : انها زهان مواقع السلطة لكنها ليس هي مواقع السلطة هذه . لهذا ، فلا شك « انه يوجد فرق كبير جداً ، كان يفترض بتجربة العصر ان جعلته صافياً واضحاً للمفكر الأكثر حماساً ، بين السلطة الاعتبارية غير الشرعية وبين عهد الحقوق » (1) .

المراجع

- BLOCH (E.) : *Droit naturel et dignité humaine*, Payot, 1976.
HABERMAS (J.) : *Théorie et pratique*, 2 vol., Payot, 1975.
LARDREAU (G.) : *Le singe d'or*, Mercure de France, 1973.
LEGENDRE (P.) : *L'amour du censeur*, Le Seuil, 1974.
— *Jouer du pouvoir*, Ed. de Minuit, 1976.
PISIER-KOUCHNER (E.) : *Le service public dans la théorie de l'Etat de Léon Duguit*, L.G.D.J., 1972.
STRAUSS (L.) : *Droit naturel et Histoire*, Plon, 1954.
TROPER (M.) : *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*, L.G.D.J., 1973.

1. Cf. E. P. THOMPSON : *op. cit.*

الليبرالية : مُفترضات ودلالات (*)

بقلم جيار ميرى

عما يميّز الليبرالية التفريقُ الذي تستند إليه ، من جهة ، بين مدار الدولة وهو مدار السلطة السياسية ، وبين المدار الذي يمكنُ أن ندعوه ، سنداُ الى الموروث الفكري الذي صدرت عنه الليبرالية ذاتها ، « المجتمع المدني » من جهة ثانية . فالدولة التي تتعاطى مع المصلحة العامة ، لا يجوز لها ، في العقيدة الصحيحة ، ان تتدخل في الشؤون الخاصة أي في العلاقات المكوّنة لـ « المجتمع المدني » . وإذ تفصل بعناية بين هذين المجالين وفقاً للنماذج الايديولوجية التي سنحاورها هنا ، نرى أن ما ترمي الليبرالية الى ضمانه هو « حرية » الأفراد والأشخاص . لكن الحرية التي تقصد هي بالذات حرية المالك بحيث أنه يوجد ، من الحرية إلى الليبرالية ، انزلاقٌ في الاتجاه والمعنى يشكل العقيدة برمتها .

وبالواقع تعني هذه العقيدة أن الدولة فوق المصالح الشخصية وان وظيفتها هي الحفاظ فقط . إن الدولة الليبرالية تفتكر ، أو أنها مفتكرة ، كدولة كافلة . وما هو داخلُ ضمناً في طريقة الرؤية هذه هو أن الحرية موجودة خارج الدولة لكنها تستمر بسببها ، ومن هنا الى جعل الدولة أداة للدفاع عن الحرية ، لا يوجد سوى خطوة واحدة يجري دائماً القيامُ بها .

كيف يمكنُ القول إنه ينبغي الدفاع عن الحرية ؟ طبعاً عندما تكون مهددة .

والحال حينما تكون الحرية مهددة ، فإن الملكية فقط هي التي تكون مهددة . إن العلاقة بين الدولة والملكية هي التي تبني الايديولوجية الليبرالية . فإذا كان ثمة انزلاق في الدلالة ، فذلك لأن الحرية المنظورة هي تلك التي ترتبط بالملكية ، ولأن الملكية تجعل من الدولة حاميتها وصديقتها . إن متوالية الحرية / الدولة / الملكية هي التي تحدد الليبرالية أفضل تحديه . فندرك لماذا يكون التفريق الجوهرى في الليبرالية بين الدولة والمجتمع المدني - المجتمع هذا هو البيئة التي تتفتح فيها الملكية - هو الذي يكون خصوصية الخطاب الليبرالي . إن معادلة الحرية = الملكية مطروحة كمسألة ، يُصار انطلاقاً منها إلى تبرير الدولة في نفس الوقت . فالدولة هي التي تحفظ بقاء المعادلة وتدافع عن النظام المتعلق بها - فإذا كانت الليبرالية تشارك ، بطريقتها ، في العبادة المزمنة للدولة ، فذلك لأن القوة التي تمارسها ما هي إلا قوة الملكية . وبالتالي لا مفر لنا من أن نرى في الملكية مبرراً للدولة الليبرالية حتى وإن لم يكن هذا المبرر نظرياً . وللتمثيل على هذه النقطة ، يمكننا إعطاء الكلام هنا لبينجامين كونستانت . فبنظرة تؤسس الملكية القدرة السياسية أي أن الإنسان يتحول بها إلى مواطن ويمكنه ، بالتالي ، أن يعلن نفسه حراً سياسياً . يقول : « وحدها الملكية سنة 1817 تهيء المتعة اللازمة لاكتساب الأنوار واصدار الأحكام . هي وحدها تمنح وتجعل الناس جديرين بالحقوق السياسية » . إن هذا القول يظهر بوضوح كاف ماهية الالتباس الاساسي في المعتقد الليبرالي على امتداد القرن التاسع عشر . وتساعد الانتقادات الاشتراكية للمجتمع البورجوازي ، سواء انتقاد برودون أم انتقاد ماركس ، إن لم نقل على رفع فعلى الأقل على تسليط الضوء على هذا الالتباس : فالشعب ، المستبعد عن الملكية ، لا يتعرف إلى ذاته في الدولة « الديمقراطية » التي يقيمها البورجوازي لنفسه . إن الديمقراطية الليبرالية هي النظام الخاص بجمهورية الملاكين .

العام والخاص

يبد أن التفريق بين العام والخاص هو الذي يشكل مبدأ الحياة الاجتماعية - السياسية في الليبرالية . فالدولة تهتم بالمصلحة العامة ، في حين أن الاقتصاد يشتمل على مجمل النشاطات المؤدية إلى تحرير الناس من الحاجة المباشرة . وسوف

نجدُ الصياغة الفضلى لهذا في رسالة آدم سميث حول « ثروة الأمم » (1776) .
فينظره يرتدي مفهوم الأمة بعداً اقتصادياً خاصاً ، وتدلُّ الأمة على مدى السوق فهي
المكان الذي يتم فيه التبادل وحيث تسود الملكية . لكن آدم سميث حين يجمعُ
بخاصة الأمة إلى فكرة الثروة ، يقدم بذلك عن الدولة تعريفاً ستحتفظ به الليبرالية
بأسرها من حيث المبدأ : مبدأ السهر على عدم اضطراب أو معاكسة النشاط
الاقتصادي : فالازدهار (« الثروة ») هو الشاغل الدائم للدولة الليبرالية . إنه
مبررها . وهكذا يبدو أن الدولة خاضعة ، بنحو ما ، للمستلزمات الأرضية للحياة
في المجتمع . وهو حين يميّز الدولة من الأمة (بالمعنى الذي يعطيه لهذه الكلمة) إنما
يجعل من المجتمع الاقتصادي التجاري الأفق الأخير الذي يفترض بالدولة أن تنظر
إليه ، إذا جاز التعبير ، لكن دون أن تتدخل فيه أبداً . يقول آدم سميث : ليس
السلطان أي الدولة معنياً بالنشاط الاقتصادي ، إنما مهمته هي الحفاظ على أواصر
الأمة ، أي تشجيع المبادلات فيما بين المصالح الخاصة .

وفي الشكل الذي يعطيه آدم سميث لليبرالية ، يبدو أنها تركزُ على الأقل في
فترة أولى ، على إخضاع السياسة للاقتصاد ، أو بكلام آخر على تحديد القطاع
الخاص للقطاع العام . وعليه ، إذا كانت الدولة هي التي تدير المصلحة العامة
فذلك لأنه لا مناص من ارتقاب سلطة تتولى « الخير العام » ويكون هكذا اتجاهها
بكل وضوح . فما هو المقصود بـ « الخير العام » ؟ إنه الجانب الكلي ، على سبيل
القول ، ولذلك فهو مولج بأخلاقية النشاط الاقتصادي عندما نعتبره ككل ،
وهكذا ، تكون فكرة آدم سميث الليبرالية في هذا الصدد أن المجتمع المتكون من
الأشخاص الذين يشكلونه والذين يعينهم نشاطه وحدهم بوصفهم خاصّة ، ذو
طبيعة مختلفة عن مجرد جمع الأفراد ، أن المجتمع التجاري هو من ضعف النوعية ،
ولهذا جرى استعمال مصطلح « أمة » للتدليل عليه ، فالدولة موجودة لضبط
النوعية ، أو بالأحرى لجعلها ممكنة ، و « الثروة » التي تصدر عن المجتمع كمجتمع
تكفلها الدولة وإن لم تكن منتجاً لها . إن هذه النقطة مكونة للتمثل الليبرالي :
فالساسة (نشاط السلطان) هي من مقام النوعية ، وهي بالتالي ذات طبيعة

أخلاقية ، والحياة الاقتصادية (نشاط الملاكين الحر والخاص) هي من مقام الكمية - شعارها ومبررها هو الاضطراد . وهكذا يجري تخطي هيمنة الكمية بحلول الأخلاقية .

نرى أن موضوعه الخير المشترك تجد أفضل تعبير عنها في فكرة الأمة . وإذا بقينا في مرحلة « السوق » للدلالة على المدار الاقتصادي ، فسوف نقصر عن إدراك مضمونه الأخلاقي . وبالعكس ، فإن استعمال كلمة « أمة » منذ 1776 يذكر بأن النشاط التجاري ، حتى وإن لم تحققه المبادرة الخاصة ، يتلاقى مع هذا المخطط للمصلحة العامة كمصلحة عامة . أما الدولة فهي السلطة التي تستقبل الأخلاقية الملازمة لعالم الأعمال وتموضعه . وإن في هذا تماماً يكمن مقتضى الليبرالية ، وفضل آدم سميث هو أنه كشفه . ولا مجال للدهشة من كون هذا « الكشف » قد تم في بحث للاقتصاد السياسي ، وإنه ربما يكون من السذاجة ارتقاؤه في بحث عن الأخلاق السياسي . صحيح أننا نعلم من خلال هوبس وروسو أن « المجتمع » لا يقبل الخفض إلى كمية الناس الذين يشكلونه . لكن ما لم نكن نعلمه بوضوح - لكن الأمر كان يمكن التعرف إليه من خلال بعض الإشارات التي لا يمكننا ذكرها هنا - هو أن هذا المجتمع كان مجتمع تجار . ويريد آدم سميث (والليبرالية من بعده) اقناعنا وحسب بأن الناس حين يتعاطون التجارة والاتاج يكتشفون التناغم ويزيدون ثرواتهم ويتحررون من الحاجة ، ويمكنهم بذلك تحصيل لمزيد من الروح إن لم نقل تحصيل السواء . من هذه الوجهة ، تقدم الليبرالية حلاً أصيلاً للمسألة السياسية . والاقتصاد هو الذي يوفره لها . فما هي بالواقع مسألة الحياة السياسية كما يطرحها التأمل النظري؟ إنها مسألة مطابقة الدولة ، أو أي شكل آخر للسلطة ، مع الخير ، ولقد جرى البحث في كل مكان تقريباً عن هذه المطابقة : في الله ، في الطبيعة ، في إرادة الأمير ، أو في كل ذلك معاً . والمطلوب فقط إيضاح ما هو المقصود بهذا أو ذاك ، إن الليبرالية تقدم حلاً أوضح للاستعمال في آخر الأمر : الاقتصاد المدروك كـ « مصلحة خاصة » (الكلمة لسميث) . صحيح ، أن المنظرين لسيادة الدولة الحديثة يشرحون أن الفرد ، له مصلحة في العيش في المجتمع والخضوع للدولة .

ولقد سبق لبودان ، في القرن السادس عشر ، أن ذكر هذا المبدأ وحتى أنه استعمل مفهوم الخير المشترك . لكنهم يرون أن السعادة الفردية هي خير لا يتعلّق ، بصفته هذه ، بالرفاه الاقتصادي . وإذا كان كذلك في بعض الأحوال ، فإن الدولة لا تجد فيه مبرّر وجودها . إنه شيء تمّ مع آدم سميث الذي يظهر ، بهذا المعنى ، كفيلسوف للدولة أكثر منه اقتصادياً . ففي الواقع ثمة فلسفة سياسية وراء الفكر الليبرالي لواضع « أبحاث في طبيعة . . . » وهذا الفكر مكرّس برمته لتقديم إجابة عن السؤال عمّا يجب أن تكون عليه الدولة . ونحن نعرف الجواب وهو أنه ليس « للسلطان » الاهتمام بالاقتصاد لأن الطبيعة قد خلقت الأمور بهذا الشكل فلم يبق ثمة مجال للتدخل . والخدعة التي يعتمد عليها آدم سميث ليست بالتالي تلك التي غالباً ما جرى ذكرها منذ حينه عن « اليد الخفية » الشهيرة ، كما الألوهة ، التي تجعل الجميع ينتفعون من نشاط كل فرد . إنما هي بالأحرى الفكرة القائلة إن الدولة ، بما أنها لا تهتم تحديداً بما يجري في السوق - فهذا الدور معطى للمالك - فهي مع ذلك تجد مبرّرها فيه . وبالتالي تكون الدولة حارسة للطبيعة . .

تستحق هذه النقطة الجوهرية الوقوف عندها . فالدولة هي المؤتمن على الطبيعة التي استجابت كما يتوجب لمتطلبات الحياة الكثيرة ، كتب آدم سميث : « إن نظام الحرية الطبيعية البسيط والسهل يقدم نفسه بنفسه فنراه مكتملاً . فكل إنسان لا يخالف قوانين العدل ، يظل حراً تماماً في السير على الطريق الذي تظهره له مصلحته فيحمل إلى حيث شاء صناعته ورأسماله ، متنافساً بذلك مع صناعة ورأسمال أي إنسان آخر أو أية طبقة أخرى من الناس . ويكون السلطان معقياً تماماً من مهمة لا يمكنه السعي للقيام بها دون أن يعرض نفسه حتماً للانخداع بألف طريقة ، ولا يوجد لأكملها المناسب ما يكفي من الحكمة البشرية والمعرفة ، أنها مهمة الرقابة على الخواصة وتوجيههم نحو الأعمال الأكثر تناسباً مع المصلحة العامة للمجتمع » .

1. A. SMITH : *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (les grands thèmes). Edité et préfacé par G. MAIRET, N.R.F., 1976, p. 352.

إن الدولة هي ما يساعد على ممارسة « الحرية الطبيعية » هذا هو الموضوع المهيمن في كل الليبرالية اليوم كما بالأمس ، إن تشجيع اللعبة الطبيعية للتبادل الاجتماعي ، هو الدور التقني للدولة : جعل الطبيعة واللعبة ممكنين بدون معوقات لقوانينهما ، هناك إذن في المجتمع المدني أو الأمة انسجام حقيقي موجود سلفاً ، هو انسجام التبادل ، والدولة تكون مجرمة إذا رغبت في تبديله . إن هذا الجانب من الليبرالية قد صار الآن بالياً وبائداً : فالدولة اليوم لا تحرم نفسها من التدخل ، لكن الروحية تبقى هي هي . فالخطة لا تفعل شيئاً آخر سوى مساعدة الطبيعة أو تصحيحها بالأحرى ، وإذا كان اللجوء إلى « الطبيعة » دائماً في الفكر الليبرالي فذلك لأن الحرية الطبيعية التي يتحدث عنها آدم سميث هي مبرر وجود الدولة . فمن الممكن إذن أن تصبح الدولة كما نعرفها دولة تدخلية بحكم التخطيط وبمقتضى الظروف ، ومع ذلك يبقى كاملاً ارتباطها بأيدولوجية الطبيعة . وسميث لم يقم بغير إعلان المبدأ ، في صورته الأولى : وبعد قرنين لم يُندد به .

وإذا كان الأمر كذلك ، فذلك ليس لأن الدولة تجد مبرر وجودها هنا كإدارة للفضيلة العامة ، بل أيضاً لأن المطلوب هو وجود ميدان خاص بالذات ، وهذا ما يعتبر في المجتمع الخاص بوصفه كلاً منسجماً ، أمراً متعلقاً بالخاصة . فهذا مثلاً هو المجال العائلي ؛ لكنه بوجه عام هو مجال الملكية ، فالموضوع المقدس عن الملكية الخاصة بوصفها حقاً طبيعياً وحرية هو في أساس الايدولوجية الحديثة للدولة ، وبخاصة لليبرالية السياسية . وهذه الأخيرة تبدو حينئذ كأنها الحصيلة التامة لعصر بشيره الأساسي لوك ونطاقه العلمي الاقتصاد السياسي البورجوازي . ينظر لوك الافتكار بالسياسة يعني الافتكار بالملكية ، وبالنسبة إلى الاقتصاديين يعني التفكير بالثروة أو بالوفرة التأمل في الظروف الواقعية لازدياد ازدهار المالكين . ويمرر لوك « المجتمع المدني أو السياسي » كما يقول ، بمحور الملكية الخاصة ؛ ويفترض جان - باتيست ساي J. B. SAY مثلاً أن الملكية أمر بديهي ، بحيث أنه لا موجب لتبريرها ؛ والعلم الاقتصادي يتطور انطلاقاً من هذا المفترض الأولي ، ويتكون وفقاً لمؤداه . وينظر جان - باتيست ساي يمكننا تماماً أن نسأل الملكية لكننا لا نستطيع

أبدأ وضعها موضع الشك من حيث المبدأ ، انها تدعو للتأمل . « يمكن للفيلسوف النظري الاهتمام بالسعي وراء المرتكزات الحقيقية لحق الملكية ؛ ويمكن للفقيه أن يضع الأحكام التي تحدد تناقل الموروثات ؛ ويستطيع العلم السياسي أن يبين ما هي أوثق الضمانات لهذا الحق ؛ وأما الاقتصاد السياسي فلا يعتبر الملكية الا كواحد من أقوى المشجعات لازدياد الثروات . وهو قلما يهتم بما يؤسسها ويكفلها شرط أن تكون مضمونة » . هاكم ما ينبغي ادراكه وفهمه . لكن ليس هذا سوى الجانب الاعتقادي والتقريضي مما كانت الفلسفة السياسية الانكليزية تطرحه برقة ونفاذ منذ القرن السابع عشر ، بوصفه مبدأ عاماً للتنظيم المدني والسياسي .

المالك ونقيضه

عما يلاحظ جيداً انه ينبغي الرجوع إلى الوراثة لادراك دلالة الليبرالية كأسيديولوجية ، لم يفتقر القرن التاسع عشر الى عقائديين « ليبراليين » من بنجامين كونستانت إلى تيير Thiers . وهؤلاء غطسوا كلياً في الدعاية حتى جعلوها غنائية . إن التفاهات حول التقدم المعنوي والمادي ، حول الحضارة ، حول الحرية وكذلك حول الديمقراطية والنظام المراد من الطبيعة من الله لتبرير الملكية ، إن كل هذه الأحاديث والخطب المملة التي تخصص فيها القرن التاسع عشر - في نفس الوقت الذي كان يسطع من جوانب أخرى - لم تكن ترمي واقعاً إلا لتوطيد سلطة المالكين . ولكن ليست هذه المنتوجات البائسة هي التي تكون العقيدة الليبرالية ؛ فهذه ينبغي البحث عنها في كتابات لوك وسميث ، وريكاردو وهيغل ، وليس في هذا ولا ذاك من الشعارات البناءة مثل في الملكية لتيير الذي يشكل خير مثال : « إن الله مدّن العالم بالملكية ، واقتاد الانسان من الصحراء الى المدينة ، من القسوة الى اللطافة ، من الجهالة الى المعرفة ، من البربرية الى المدنية » . وفي الواقع لا تختلف هذه الكتابات عن البوليس الا بالوسائل المستعملة : تيير يقدم الدليل على ذلك إبان كومونة باريس . يمكننا بالطبع أن نرى في هذه المنتوجات مؤشرات ثاقبة لليبرالية ،

1. J.-B. SAY : *Traité d'économie politique*, Paris, 1811, Guillaumin, p. 133.

وهي كذلك من بعض الجوانب ، بمعنى أنها تكشف دلالة مباشرة لأنها متضمنة مباشرة في الفعالية السياسية . يبقى أنها لا تشكل ، بذاتها ، مرتكزاً عقائدياً قامت الدولة الليبرالية عليه . فهذا التنظير نجده بالحرى في الفلسفة السياسية وفي الاقتصاد السياسي الكلاسيكيين ، لقد كان ماركس على حق ، من هذه الزاوية ، في حديثه عن اقتصاديين « عامين » ؛ وبالأمكان التحدث ، مثله ، عن فلاسفة عامين .

مهما يكن الأمر ، فمن الأنسب البحث لدى لوك عن الصياغة الأشمل للأيديولوجية الليبرالية : إن سميت نفسه يبدأ منها . وإذا كان هذا المرجع يفرض نفسه ، فذلك لأن التفريق بين المجال الخاص / المجال العام الذي وضعه مؤلف البحث عن الطبيعة - بعبارات اقتصادية هو في الواقع مستخلص مباشرة من نظرية الملكية كما طورها لوك عام 1690 . فهذا المؤلف يجد في الواقعة الأولى بأنني مالك لشخصي بالذات « المبرر الرئيسي للملكية » . ولا بد من إيراد النص حيث تنهل الأيديولوجية الليبرالية من معنيها ، وهي هنا بالمعنى الخاص للانثروبولوجيا السياسية العامة : « على كل هذا الوضوح يترتب أن ممتلكات الطبيعة مباشرة في صورة مشتركة ، إلا أن الإنسان يحمل في ذاته المبرر الرئيسي للملكية لأنه هو سيد نفسه ومالك شخصه ، ومالك ما يفعل والعمل الذي يقوم به ؛ وبقدر ما أدت الاختراعات والفنون إلى كمال أساليب الحياة ، فإن جوهر عمله لضمان بقائه ورفاهيته ، ظل دائماً ملكاً له بالذات ، دون اضطرابه لتقاسمه مع الآخرين » . إن هذا النص الأساسي يقدم مبرراً للسياسة الليبرالية : فإذا كانت الملكية الخاصة مركزية إلى هذا الحد في الأيديولوجية البورجوازية ، فذلك لأن لوك قد جعل منها خاصية من خواص الطبيعة البشرية . إن الإنسان حرٌّ وهذه الحرية تكمن في كوني مالكاً نفسي . وتكمن عبقرية لوك في كونه يستصدر بحمل العقيدة من هذا الموضوع الأولي . لهذا ، لا بد من فهم الليبرالية في نطاق انثروبولوجية لوك . وبالواقع يعتبر

1. *Deuxième Traité du Gouvernement civil*, § 44, Traduction B. Gilson, Paris, Vrin, 1967; c'est Locke qui souligne.

كتاب Le Deuxième Traité شرحاً للفقرة 44 وأن الأهمية المعطاة لاحقاً للملكية صادرة هي أيضاً عن لوك . ولا شك أنه يمكن أن نجد قبل لوك تأكيداً كهذا : بيد أنه من العبث البحث عن معتقد للدولة وللمجتمع المدني مرتكز بكليته عليه . لأننا كما لاحظنا ، كان جان - باتيست ساي ، المشهور كمروّج ، يعتبر الملكية كأمر بديهي ، فبنظره تعتبر الملكية بيئة طبيعية لا تحتاج ، لهذا السبب بالذات ، إلى أي برهان عليها ، ويعتبر سميث أن الملكية مقدسة ، لكن أصالته ، كما نعلم ، هي في تأسيسه الاقتصاد السياسي مميّزاً بدقة بين الأمة والدولة . وبالتالي فإن لوك هو الذي ينبغي اعتباره المنظر الحقيقي لليبرالية ، لأنه ينظم عالمًا برمته إنطلاقاً من الملكية ساعياً إلى تبريرها من خلال الطبيعة البشرية . هناك مفكرون مثل هوبس أو غروسيوس بوجه خاص يتكلمون على الملكية بكثرة ؛ ويعترفون كذلك أنني بوجه عام أملك نفسي بنفسي ، لكنهم لا يقيمون على ذلك ضرورة الدولة أو المجتمع المدني . إن الانثروبولوجيا التي تكمن وراء براهينهم لا تستند كحجر زاوية إلى مذهب لوك الخاص القائل أنه يوجد في الإنسان أمران : مالك وشيء مملوك . يقول هوبس أن لي حقاً على حياتي ، لكنه لا يقول إنني « أملك » شخصي ، أي جسدي ونفسي ؛ فمذهبه يقول أنني أستطيع المقاومة إذا هدّد السلطان جسدي ، لكن ليس هذا هو ما يؤسس تمثّل الحياة الاجتماعية والسياسية . إن قفزة لوك ، منذ ذلك الحين ، تعتبر ذات أهمية أساسية ، لأنه من الآن فصاعداً يصبح موضوع الملكية هو الموضوع المركزي وحده . فالآن يعني التفكير في السياسة التفكير بالإنسان كمالك . وكان ذلك يعني عند هوبس أو عند غروسيوس التفكير بالسيادة . وبالتالي إذا كان من الممكن الكلام على فكر ليبرالي فذلك على قدر ما تكون الملكية موضوعاً له .

إذن نفهم كيف يمكن استخلاص فكرة الدولة كحافظ للملكية من انثروبولوجيا كهذه : فإذا كانت طبيعة الإنسان أنه مالك نفسه ، فإن دور الدولة الليبرالية هي وقاية الإنسان أي ملكيته . وعليه فإن مدار الدولة ، أي السلطة العامة ، لا ينبغي له الاختلاط بملك الملكية الخاصة التي يحل سميث دورها الاقتصادي . إذن تكون الدولة ليبرالية حقاً لأنها تترك حرية التصرف للأليات

المرتبة عن الملكية في مدار التبادل . كذلك فإن الدولة الليبرالية دفاعية من حيث جوهرها . وهذا ما هو ماثل في نصوص لوك كما رأينا . فإذا كنت أملك جسدي - سنرى عما قريب وفقاً لأية كيفية أملك نفسي - فإنني أملك أيضاً الأشياء التي يمكن لقوة عملي أن تتجها ، والخلاصة ، كما أنني لا أستطيع أن أحرم من ذاتي ، لا يمكن أن أكون محروماً من أشياء صادرة عن عملي المنتج . هنا ، كما يقول لوك ، يتدخل موضوع « التقاسم مع الآخرين » وتتبدى ضرورة الدولة . وبالطبع كان لا بد من توقع ذلك ، لأنه إزاء المالك أما أن يكون ثمة مالك آخر أو غير مالك . في الحالة الأولى ، يكون اتصالي بواسطة عقد تبادل ، وفي الحالة الثانية يكون بالعنف - السرقة - والدولة موجودة لأجل ضمان العقود وقمع السرقة . ومن الممكن أن نطرح السؤال لنعرف لماذا لا يستطيع الناس الاستغناء عن الدولة ؟ فيجب البحث عن السبب في واقع أنه لا يوجد دائماً آخرون ، غير مالكي ، يهددون دائماً الملكية ، بعدم امتلاكهم ؛ وإذا كانوا لا يقدمون الآن على ذلك ، فمن الممكن أن يقدموا عليه . لكن هذا التبرير للدولة يمكنه أن يبدو طريفاً . ففي الواقع ، الدولة معطاة مع الملكية . وبالتالي يبرهن لوك أن سلطة الدفاع عن الملكية داخلية ضمناً في واقعة التملك ذاتها . ومن ثم فإن الملكية هي في الآن ذاته معطى من معطيات الطبيعة البشرية ، ومبدأ للشرعية السياسية ؛ إنها ، بهذه الصفة ، سلطة . فأنا حين استمد ملكيتي من الطبيعة إنما أستمد منها أيضاً سلطة الدفاع عنها وتوسيعها أيضاً . فإذا كان الناس قديسين ، من الممكن العيش المؤكد بدون دولة ، ولكن بما أن الحال يختلف فإن وجود الدولة يبدو ضرورياً وهي التي تحتل مركز القداسة ، وهكذا تعتبر الملكية سلطة وهذه السلطة طبيعية .

يبدو « المجتمع المدني » في هذه الظروف بمثابة الكمال للطبيعة وقيم لوك مفارقة بين أيديولوجيات المتوحش والمتمدّن⁽¹⁾ التي لا تزال حية في أيامنا . فهو يعلن بالتالي أنه يمكن التفريق بين الناس الذين يعيشون في الحالة الطبيعية وأولئك الذين

1. Cf. ci-dessous pp. 209-228.

يعيشون في حالة المجتمع المدني . « وعليه غيّرُ بسهولة بين أولئك الذين يعيشون في مجتمع سياسي مع الآخرين . وأولئك الخاضعين لتكوين عصبية واحدة ، مع نظام حقوقي وقضائي مشترك يمكنهم الاستعانة به وهو مؤهل للنظر في النزاعات التي تنشأ فيما بينهم ولعاقبة الجانحين ، إن هؤلاء يعيشون معاً في مجتمع مدني ؛ أما أولئك الذين لا يجمعهم أي حق استناد على الأقل فوق الأرض ، فانهم يظلون في الحالة الطبيعية حيث ينصب كل منهم نفسه حاكماً وجلاداً ، لأنه لا يوجد قاضٍ آخر ؛ وهذه كما بيّنتُ هي حالة الطبيعة في صورتها التامة⁽¹⁾ » . ولا بد من الإدراك هنا أن هاتين السلطتين « الحقوقية والقضائية » تعنيان على التوالي سلطة القاضي وسلطة البوليس . وبالتالي تبدو الدولة في نسق المجتمع المدني بمثابة القوة التي تنجم عن تخلي المالكين الأصليين عن سلطتهم الطبيعية . وعليه يرتدي التفريق هنا بين الطبيعة والمجتمع المدني أو السياسي دلالة خاصة لا نجدُها في أي مكان آخر من النظرية المسماة نظرية « الحق الطبيعي » الحديث . ولاكتناه ذلك لا بد أن يكون حاضراً في الذهن موضوعة لوك عن الآخر . ويترتبُ على وضع مؤلف البحث الثاني نظريته انطلاقاً من الملكية ، ان يظهر لديه هذان المفهومان للحالة الطبيعية والمجتمع المدني وهما يرتديان دلالة أخرى مختلفة عن دلالتها لدى هوبس ، سلفه المباشر . فيما أن الملكية من صفات الطبيعة البشرية فإن المجتمع المدني يختلف عن الطبيعة بالدولة فقط . وبالتالي عندما تؤسس الدولة ، فإن ما جرى تأسيسه هي جمهورية مالكين ، مكونة حصراً من المالكين ، والسلطة الصادرة عنهم تأتي للحفاظ على الملكيات الخاصة في الحالة التي تطرحها الطبيعة . فإذا كان هؤلاء مالكين يجتمعون ولا يستطيعون إلا يجتمعوا لأن المجتمع المدني يكفل ملكياتهم فيما يتعدى كل أمل ، فليس من الممكن أن يكون ثمة اتحاد لغير المالكين - نعني أولئك الذين لا يملكون إلا أنفسهم - ملكية الأرض والثمرات الناتجة عن عمل هذه الملكية ؛ هاكم ما تجري حمايته . وسيكون الأمر كذلك بخصوص كل ملكية صناعية .

1. *Deuxième traité...* § 87.

إن الأخذ بتفسير حرفي لتفريق لوك يعني التخلي عن كل النكهة البورجوازية الليبرالية : وفي الواقع أن أولئك الذين يعيشون في حالة الطبيعة هم أولئك الذين لا يملكون الا قوة عملهم ، دون أن يملكوا شيئاً لممارستها . وبما أن المالكين هم الذين يتحدون في مجتمع مدني ، فمن الواضح أن « الآخرين » كما يقول لوك ، الذين لا يملكون ، يعيشون اجمالاً في الحالة الطبيعية . واذا كان لوك نفسه لا يتصور حلاً متطرفاً كهذا ، فإن القرن التاسع عشر البورجوازي الليبرالي سيتكفل بتطبيقه . إن الجمهورية الخراجية ، في العصر الذهبي لليبرالية ، كانت تبذل قصاراها للابقاء على شعب بكامله من العمال في حالة طبيعية حقيقية . وان الثورات التي اخترقت هذا لا سيما 1848 وكومونة باريس هي من صنع غير المالكين ، لأجل اعادة بناء المجتمع المدني والسياسي انطلاقاً منهم بالذات . وهكذا فان الدلالات التي تعطى عادة لمفاهيم مثل « حالة طبيعية » و « مجتمع سياسي » تجد حقيقتها في الليبرالية . وهذه ، في مبدئها ، هي عقيدة المجتمع البورجوازي والدولة البورجوازية . فكونك « مالكا » في القرن التاسع عشر كما في ايامنا ، هو لقب وفضيلة . وبالتالي إذا كان الانسانُ مواطناً ، فذلك ليس صحيحاً إلا بقدر ما يكون مالكا ، وبما لا شك فيه أن عامل العصر لم يكن ينتمي ، مثلما كان ينتمي البورجوازي إلى المجتمع السياسي . وذلك لأنه لم يكن يتسبب إلا لنفسه ، لأنه كان الآخر الذي تحدث عنه لوك ، ذلك الذي يعيش في الحالة الطبيعية . لهذا تدخل الليبرالية ضمن جملة لوك القصيرة التي تعلمنا أن الطبيعة قد جعلتنا مالكين لشخصنا بالذات . وبما أن هذا العنصر في أساس وجود المجتمع ، فإن غاية المجتمع الوحيدة هي هذا الحفاظ عليه : « إن الغاية الكبرى والرئيسية ، التي لأجلها يجتمع البشر في الجمهوريات ويخضعون للحكومات هي الحفاظ على ملكيتهم » (1) .

عقود الأخلاق

إذن من المفهوم أنني أملك جسدي ، وبتعبير آخر أنني مع نفسي في علاقة

1. *Deuxième Traité*, § 124.

ملكية . ومن هذه الحقيقة الأولى ، وهي في الواقع ليست سوى التعبير الأشد راديكاليةً عن حريتي ، نستخلص ضرورة اجتماعي بالمالكين الآخرين . وأن في ذلك الفرضية الأكثر شيوعاً في الليبرالية التي لا تركز على فلسفة أخرى : فهي تعتبر أن الإنسان مالك ، وإن انطولوجيته - التي تستولد انثروبولوجيا أخلاقية ستتناولها الآن - تلخص فيما يلي :

الوجود هو الملك

ليس بالامكان أن نجد ما هو أكثر « شيوعاً » من الملكية ؛ ومع ذلك فإن الليبرالية هي أخلاقية أيضاً ، فهي تهتم كثيراً بالثروة وبالتالي بالربح الدنيوي ، وتستمد قوتها من كون المشاغل الأرضية التي تقول بها منوطة بدلالة أخلاقية . لن نتكلم هنا على ما يُشار إليه غالباً بمصطلح « الأخلاق البورجوازية » الذي يدّعي شمول كل شيء ، فلا يشمل شيئاً في النهاية . كلا ، إن المسألة متعلقة بالانثروبولوجيا الأخلاقية والسياسية ، أي بـ منظومة القيم الأخلاقية التي تدعم البناء الليبرالي ، والتي تبدأ منه ، المنظومة التي تعتبر في آن سبب الليبرالية ونتيجتها . فهذه تركز على فلسفة للإنسان أو أنها بالحري تفصح عن ذاتها فيها : فالأخلاق الليبرالية ، وهي أخلاق تجارية ، هي بُعد أساسي من أبعاد هذه الفلسفة . وحين يعلن البورجوازي ارتباطه بالملكية إنما يعلن في الآن ذاته تعلقه بمعايير . وعليه ، ليست هذه المعايير أهدافاً ينبغي بلوغها ، موضوعة على نحو ما خارج الملكية ، بحيث أن الحياة الاقتصادية لن تكون سوى وسيط بين المعيار والملكية . ففي الواقع ، يعتبر المعيار الأخلاقي ملازماً للملكية . وهذه بالتالي تحمل واجباً : الملكية فضيلة . فالقول « أنا مالك جسدي » معناه وضع تمثّل للإنسان وكرامته ، وجعل المالك شخصاً أخلاقياً . ومعناه الاعتراف في هذا « الأنا » بصفات الفاعل الأخلاقي : بما أن الملكية تحدّدني كـ « أنا » ، فإنها حكماً تحدّد جميع الناس كما لकिन أي كأشخاص . وعليه فإننا أمام مجتمع للأشخاص المعنويين حيث أن كلاً منهم يساوي الآخر ، وحيث يعترف كل مالك بالآخر كئله . إن الملكية ، شيمة العقل ، هي الشيء الأحسن تقاسماً في العالم : فما من « أنا » لا يملك جسده . وإذا

حدث ، كما هو الحال أنني « أنا » أملك الأرض والآلات ، فضلاً عن جسدي ، فهذا لا يترتب عليه حق ، لقب إضافي للمساهمة في الطبيعة البشرية : فالإنسان يعادل إنساناً آخر وكذلك المالك . فرى حالياً ارتسام المنظومة الأخلاقية الخاصة بالليبرالية : فلا يمكن حرمانني من إنسانيتي ، لأنني على الأقل أملك شيئاً ما : ذاتي ، ولا أحد يستطيع ، على الرغم مني ، امتلاك هذا الملك الأصلي الذي تتولد به أنا ذاتي في مواجهة الغير ، وبالمساواة مع كل آخر .

إن هذا التمثل من النمط الأخلاقي هو الملازم لليبرالية وهو الذي يمنحها قوتها . إنها موضوع المساواة الأصلية في الحقوق . صحيح أن الحقوقية التي تميزها ترسم لها الحدود التي تستهدف المطالب العمالية إلى النيل منها حكماً ، ولكن ما يحسب حسابه في نظر المالك هو أن حقه يبدوله مكوناً لوجوده . غير أن هذه الفكرة عن المساواة - التي سيصفها ماركس بأنها « شكلية » - ستضاعف بفكرة أخرى هي : أن الناس أحرار ، تحديداً لأنهم بشر وليسوا عبيداً . فكيف تعايش هذه الحرية وتثبت نفسها ؟ بكوني أمتلك نفسي ، وكوني شخصي هو ملكي . وبالتالي في عالم المالكين هذا لا يوجد إلا أناس أحرار يتعايشون . لكنني إذا استطعت تغريب ملكيتي - جسدي أو مالي - فذلك يكون بمقتضى ارادتي . إن الإنسان ارادة حرة . وسلوكه لا يمل به أي شيء آخر سواه : فالحرية تفترض استقلالية الإرادة .

هذا هو ما يهمنا في أعلى درجة : لن أكون مالك شخصي ، أعني مالك نفسي وجسدي ، إذا لم أكن في آن حراً في امتلاكها ومعترفاً لي بكفايتي الامتلاكية من جانب الجسم الاجتماعي برمته ، هكذا تُفسر السياسة الخراجية عند بنجامين كونستانت الذي أوردناه في مستهل هذا التحليل . إن قدرتي السياسية صادرة عن كفايتي لامتلاكي نفسي وبوجه عام لامتلاكي ما يعود إلي . وإن مقامي كمواطن - إنسان حر في الدولة - متعلقٌ انطولوجياً بصفتي كمالك حر بين مالكيين آخرين متساوين . وإن ما يُستخلص من هذا التمثل هو موضوع متحد الأفراد حيث أن كل فرد معترفاً به من جانب الآخر . عندئذ تظهر بوضوح دلالة مفهوم الخير المشترك أو المصلحة العامة ، إن هذه مصطلحات تستخدم في التدليل على المضمون الأخلاقي

الشامل للنشاطات المميزة لكل من الشخصيات الخاصة وللجميع . فلا يمكنني أن أعلن نفسي حراً إذا لم يكن الآخرون كذلك ، ولا يمكنني أن أكون مالكا ما لم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى كل آخر غيري . عندئذ يبدو لي « الخير المشترك » مبرراً ، بقدر ما يرى « الأنا » المالك نفسه في ذلك مبرراً للملكية ، فأنا لا أستطيع أن أعلن نفسي بنفسي مالكا ، فلا بد من أن يتوافق مع كل الناس بالحق أو بالقوة - أو بالاثنتين معاً . هذه هي النقطة الحاسمة . لتصور فرداً معيناً ، في الجمهورية ، يملك حصراً لقب المالك ؟ فإذا كان هو فاعلاً ، يكون الآخرون كذلك ؛ هذه هي الدلالة الخاصة بالليبرالية ، فإذا كان الملك يعني الوجود ، فهناك بينهما وسيط يدعى الاعتراف .

نعرف أن هيجل أشار كثيراً إلى كلمة اعتراف هذه منذ 1807 في فنومنولوجيا الروح . ففي الصراع بين السيد والعبد كان فيلسوف برلين يرى صراعاً لأجل الاعتراف ، بالضبط ، فمن سيترف بخصمه ، هذا هو رهان الصراع بنظر هيجل . كتب هيجل : « إن الفرد الذي لم يضع حياته على المحك يمكنه أن يعترف به كشخص ؛ لكنه لم يدرك حقيقة هذا الاعتراف بوصفه اعترافاً بوعي مستقل للذات » (1) . وهناك نقطة على الأقل أصاب فيها هيجل : هي أن الحقيقة الموضوعية « لشخص ما لا تكمن في ذاتها بل في شيء آخر سواها . ولا شك أن هيجل قد انخدع بظنه أن الاعتراف يتم من خلال صراع السيد والعبد . إن الأمر أكثر من ذلك : فهو يتم بالمبادلة ؛ وليس الصراع هو الذي يكشف عي الذات بل العقد هو الذي يضع شخصين « حرين » وجهاً لوجه - فلا سيد ولا عبد - وهما بهذه الصفة قادران على التعاقد . إن هذا الاستعداد للتعاقد لا يمكن التفكير به بدون الانثروبولوجيا الأخلاقية التي تكمن وراءه : فقط الشخصان « الحران » وحدهما يستطيعان الالتزام الإرادي بكلامهما . واحترام العقود - وهو أطروحة موروثة عن شيشرون - يفترض تساوي المتعاقدين . وإن هذه الكفاية للتعاقد هي التي تميز

1. HEGEL : *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Hyppolite, Paris, Aubier, p. 159.

الأخلاقية التجارية للبورجوازي الليبرالي . لكن الأخلاقية التجارية حتى تكتسب حضورها العملي وتصبح بذلك أخلاقية موضوعية ، أو على الأقل حتى تظهر بهذا المظهر ، فإنها لا تكتفي بالوقوف عند حدود بعض التعاليم التي ينبغي على المتعاقد أن يحترمها . إن الأخلاقية تتحقق في كفيات المجتمع المدني ، ذلك الذي يطلق عليه سميث اسم « الأمة » حيث تسود المصلحة الشخصية والثراء الخاص .

عندها لا يعود الخير المشترك سوى صيغة للأخلاقية كما اصطنعها المجتمع المدني . لهذا لا توجد مسألة أخلاقية أخرى سوى هذه في نظر الليبرالية : كيف يمكن لفضيلة النفوس أن تتسلل الى حيث تسود المساواة الكمية الصرف ، وحيث لا يجري سوى تبادل المتعادلات ، إذ السلعة (الخير) تساوي سلعة أخرى (خيراً آخر) ؟ وهل بالامكان أن نتصور كنتيجة لهذه العمليات المتعددة ، معياراً أخلاقياً . إن التبادل في المجتمع المدني بوصفه مجالاً للسوق هو الذي يعلو فوق الأفراد المتبادلين . ولقد رأينا أن المالك لم يعلن عنه بهذه الصفة إلا إذا كان كل امرئ مالكا في المناسبة نفسها . وإذا كان الأمر كذلك ، فمعناه أن ملكيته موجودة قبل المالك ذاته ، إذا جاز القول ؛ انها تمهيد للملكيتي . فليس ملكيتي الخاصة سوى نمط للملكية بذاتها . وهذه هي من جهة ثانية النقطة التي ترغب كل مرشح للملكية على الاعتراف بها كأنها ملكيته بالذات . وهكذا فإن الأخلاقية التي يفترضها العقد والذي يتجسم فيها ، تعطى قبل فعل التعاقد . وكما أن ملكيتي تشترك بصفتها هذه في الملكية كما هي ، كذلك فإن صفتي كشخص أخلاقي تستمد شهادتها من مساهمتي - عبر العقد - في الأخلاقية الموضوعية . أمامنا إذن امكانٌ حالياً لادراك دلالة انتائي إلى المجتمع المدني : فهذا المجتمع هو الوسط الذي تكتسب فيه عبارة لوك حقيقتها : إنني حقاً مالك بقدر ما أنتمي ، مع المالكين الآخرين ، إلى مجتمع سياسي . ففي جمهورية كهذه لا علاقة لي إلا مع أنداد ، ولا التزام لي إلا أمام أنانات أخرى ، أي « أنوات » معترف لها بالانتماء إلى ذواتها .

بما أن « الخير المشترك » أو « الأخلاقية الموضوعية » سابقة على وجود الأفراد الذين يساهمون فيها وذلك على قدر ما يجد هؤلاء فيها معياراً لفرادتهم ، فاننا ندرك

مدى استبعاد مالك ما عن العيش في الحالة الطبيعية . كما ندرك أن الدولة ، المسؤولة والكافلة للأخلاقية الممارسة في مدار السوق ، أصبحت بذلك ضرورية بل إلزامية ، وأنها لا تستطيع ، حسب المعتقد الصحيح ، التدخل في الشؤون الخاصة . إن الدولة هي المبرر للتفريق ما بين العام / والخاص ، لأن هذا هو دورها في الحفاظ على الملكية . فهي كإدارة للخير المشترك ، تجعل أخلاقية العقود الحسنة ممكنة . وبالتالي لا نرى لماذا تتدخل في الأمور الخاصة وهي المنشغلة بالشأن العام . كذلك تعتبر الدولة وديعة الطبيعة ، لأنه لا يجوز أن ننسى أنني من حيث الطبيعة مالك لشخصي . فمن الآن وصاعداً ، تبدو الدولة اذن كمحصلة للمجتمع المدني التجاري ، كأنها تاجه الحقيقي . وفي الحقيقة ليس هذا إلا مظهراً . لأننا إذا رأيناها تجسد الخير ، وليس فقط « الخير المشترك » ، « المصلحة العامة » ، وإنما الخير وحسب ، فذلك لأنها لم تتوان عن الاشراف على عقود الأخلاقية كما يشكل مجال السوق إطارها العملي .

الدولة هي الخير ، هذا هو ما تعنيه الليبرالية ، وهذا هو ما جرى إعداده منذ أمد بعيد ، لا سيما منذ أن دار الكلام ، في الفلسفة السياسية على المجتمع المدني⁽¹⁾ وهذا هو ما تظهره للجميع . وإن معادلة الأخلاقية التي تقوم عليها الليبرالية ، على الرغم من عدم صياغتها لدى المنظرين الرئيسيين ، تعتبر مفتاحاً لها ؛ وبالتالي يمكن صوغها كما يلي : الدولة = الخير . وإن ما هو ملاحظ هو أنه كان لا بد من الالتفاف على المجتمع المدني ، واختراق اقتصاده حرفياً ، لنصل إلى ذلك : فالليبرالية حين تفصل الدولة عن المدار الخاص بالتبادل فإنها لا تسعى لكي تجعل من العقد أو الربح الشخصي نشاطاً لا أخلاقياً ، لأن العقد بخلاف ذلك يفترض مساواة الأشخاص في الطبيعة البشرية . وإنما تسعى بالأحرى الى اضافة الأخلاق على الدولة أي جعلها فاضلة . وبالتالي ، لا تغيب عن انظارنا أطروحة لوك المشرقة : أنني مالك شخصي

(1) حول نشأة أيديولوجية « المجتمع المدني » وأهميتها الجهورية في تكوين الدولة الحديثة ، راجع الجزء الثاني من تاريخ الأيديولوجيات : tome II (iv.4), pp. 284-320

بالذات . إن هذه حقيقة موضوعية اذا تحققت شروط ملكيتي ؛ وهذه الشروط أولها أن يكون الأمر كذلك بالنسبة إلى الجميع ، وثانيها أن تكون هذه الصفة محترمة : وهذان أمران لا يصحان بدون الدولة . واذا كانت هذه لا تصدر عن المجتمع المدني حيث تسود ، مع ذلك ، أخلاق معينة خاصة بالأعمال ، لكنها تساعد ، بخلاف ذلك ولأنها تملك معيارها ، على أن تكون الأفعال الصحيحة ممكنة في المدار الخاص . فاذا كانت الدولة = الخير ، فذلك لأننا لا نرى كيف انها في مجال السوق المتكوّنة من الخواص والاحتمالات ، والصراعات من كل الأصناف بين الأفراد والطبقات ، تستطيع أن تكون لذاتها عرفاً ومعياراً يتسبب إليه الأفراد بالذات . من الثابت أن الدولة الليبرالية هي هذا العرف والمعيار ، أو انها بالحرى هي مركزه : وإن الأمر لا يمكن حصره بالأفراد في المجتمع المدني هو تحديداً الأمر الذي تصادرو الدولة . بكلام آخر ، ان « الخير المشترك » وهو ليس المجموع الحسابي للمصالح الخاصة ، يدخل في نطاق خطة الدولة بوصفه خيراً صرفاً . ولكن اذا لم يكن الفرد كذلك - شخصاً - إلا إذا اعترف به الآخرون ، فمرد ذلك الى كون الاعتراف لا يصدر إلا عن الدولة ، فقط لأن مخططها هو غير مخطط الفرد . وهذا بالذات ما يتطابق مع رؤية لوك .

إذن لنلخص الأمر حتى نجعل أخلاقيته ملموسة ، ان نطاق الاعتراف هو العقد لأن هذا يستوجب تكافؤ المتعاقدين . ولهذا التكافؤ وسطه ، عنصره ، في المجتمع المدني المعتبر كمساحة للسوق وللتبادل . وبالتالي يكون الانتماء للمتحّد وجوبياً إطلاقاً حتى يعلن انتماء الفرد إلى ذاته . فالشخص هو مالكٌ معترفٌ به . وعليه ، يكون المجتمع المدني متحداً للناس الأحرار . ومن ثم ، ليس للملكية شخصٌ ما واقعٌ إلا إذا تمّ الاعتراف بها بوصفها ملكيته : فليست « ملكيتي » و « ملكيتك » ، كما يقبل غروسيوس ، بصفات شخصية الى على قدر ما حيث يكون الآخر ندا لي ، لا يمكن إجراؤه إلا في مسلسل التبادل التعاقدي . فمسلسل الملكيات الممكنة هو الذي يؤسس حق ملكيتي الحالية . وليس الأنا بأننا إلا لأنه مماثل لأننا آخر . وبالتالي في عقد التبادل ، يساوي مالكٌ مالكاً آخر ، تماماً مثلها

يساوي انسان انساناً آخر . وهكذا تكون قاعدة الاعتراف المتبادل هي : لا يدخل أحد السوق ما لم يكن مالكاً ، معترفاً به كمالك في المجتمع المدني . ومن هذا الفرض الواجب تصدر الميزة الأخلاقية : فالمجتمع المدني يوضع معياراً للأخلاق ، هو الملكية ، وهذه تجعل من صاحب الحق شخصاً .

إذن لا يجوز أن يغيب عن ناظرنا ما يلي : ان الاخلاقية الموضوعية تتكون فقط فوق القماشة الخلفية لمسلسل التبادل التجاري . إذن الخير مستقل عن ارادة الأفراد ، حتى عندما يعمل كل فرد ، وهو ينشد مصلحة الشخص ، على الارتقاء بالمصلحة المشتركة . ذلك أنه في ميدان التبادل ، يتبادل الكل بالكل ؛ إن الشفافية كاملة ، فكل شيء يتبادل مع كل شيء آخر . والمجتمع المدني هو مدار المثل ، الملكية تسود فيه ، والأفراد يعترفون ببعضهم فيه كأنداد ، بحيث أن المجتمع يوجد بلهم على الرغم من أنه يكونونه ، والخير موجود بمعزل عن الشخص . إن مبدأ التعادل سابق للمتعادلين ؛ والسوق - مسلسل العقود - معطى مسبقاً ، فهو طبيعي ، كما يقول سميث ، وهو عنصر الشخص ، وسطه الحيوي . وقبل أن يكون مالكاً لهذا أو لذلك ، لقوة عمله أو لآلاته ، يعتبر المرء مالكاً بذاته . فما هو معطى إنما هو المسلسل ، والشخص المعنوي (« الشخص ») يبدأ منه .

وهكذا فإن الدولة ، لكي تنفصل عن المجتمع المدني - وبهذا السبب بالذات - تستمد منه جوهرها الأخلاقي ، وهناك حيث تقول النظرية (لوك) ان الدولة ضرورية لحماية الملكية ، ينبغي أن نفهم أن القوة السائدة ، إذ تسهر على السير الحسن للمبادلات ، ليست فقط هذه الأداة التقنية الموجلة بالسهر على السير الحر للأموال والسلع . وبما أن هذه لا تمضي تلقائياً إلى ساحة السوق ، فلا بد من مالك ينقلها إليها . والحال فهذا المالك هو الدولة ، لأنها تكفل انسجام مجال التبادل إلى أن تجعل منه كلاً منسجماً ، جمعية مالكين مجتمعين في عصبية تجعل من هؤلاء الأفراد أشخاصاً معنويين ؛ إن الدولة - لقيتان هي بطل المسلسل ، ولي أمر المجتمع المدني ، ولهذا فهي تجسد الخير .

إذن الحلقة مغلقة : ان الطابع الأضمن لانسانيتي يكمن في كوني أنتمي

لنفسى بنفسى ، ولكن هذا ليس صحيحاً إلا في نسق الممكنات . ولكي تصبح راهنةً وتكتسب بذلك شيئاً من الواقعية ، أوافق أولاً على أنني لا أنتمي إلا للدولة . إن إنسانيتي هي ما يجب أن يكون ، وإن قوة الدولة هي التي تسمح لها بأن تكون بالنسبة لي ما هي كائنة عليه . وبهذه الحيلة اكتسبت الملكية عالماً بكامله وتوطدت الدولة الليبرالية من خلال الصور المختلفة التي نعرفها عنها اليوم - سلطوية أو متدخلة - مدافعة ومفسرة في آن للطبيعة البشرية ، وآكلة كبرى للبشر .

وحيث تجعل الليبرالية من مجال السوق مجالاً للسيادة إنما تجعل من الدولة المؤتمن على الخير . فالدولة وإن تكن متميزة عن المجتمع المدني فهي مع ذلك ملازمة له لأنها هي الخير . وعلى هذا النحو تغدو عقود الحق الخاص عقوداً أخلاقية على قدر ما يسمح القانون بذلك . إن في ذلك جوهر الأخلاقية بالذات . وللتمثيل على هذه النقطة التي باتت معروفة لدينا اخترنا نصاً من كانط . إن فيلسوف كونيغسبرغ ، بصرامته المألوفة يفسر كليبرالي سلطوي ماهية عقد الزواج . وأطروحة كانط هي :

أن الزواج (matrimonium) هو عقد يبرم بموجب القانون (المدني) بحيث أن هذا العقد يكون أيضاً ضرورياً بموجب « قانون البشرية » . والحال فإن الزواج المأخوذ بهذه الصفة هو تعاقد بين ماكلين . وبالتالي نقرأ في Doctrine du Droit ، هذه السطور الفريدة : « على افتراض أن المتعة من خلال الاستعمال المتبادل للملكات الجنسية هي الغاية الوحيدة لعقد الزواج ، فإن هذا العقد لا يعتبر أمراً اعتبارياً وإنما هو بخلاف ذلك تماماً عقد ضروري وفقاً لسنة البشرية ؛ أي إذا كان الرجل والمرأة يريدان الاستمتاع المتبادل ببعضهما وفقاً للملكات الجنسية ، فلا بد لهما من أن يتزوجا بالضرورة وهذا واجب بمقتضى القوانين الحقوقية للعقل المحض . وبالتالي ، إن الاستعمال الطبيعي الذي يقوم به جنس لأعضاء الجنس الآخر هو متعة يقدمها كل طرف للآخر . وبهذا العمل يجعل الإنسان من نفسه شيئاً ، الأمر الذي يناقض حق البشرية في شخصها بالذات . وهذا ليس ممكناً إلا بشرط : نعتني أنه بينما يكون شخص في حياة الآخر كشيء ، فإن الأول يمتلك الآخر بدوره والعكس بالعكس ؛

ومن ثم يجدد المرء اكتساب ذاته ويستعيد شخصيته « (1) . إذن يمكننا أن نرى في الزواج نموذجاً لكل عقد أخلاقي الأمر الذي يعني أن الحق الخاص - موجبات ، ملكية ، عائلة - ملازم للحق العام وإن الدولة ملازمة له « المجتمع المدني » .

الدولة والديمقراطية

إذا حكمنا على الفلسفة الليبرالية من خلال مذهبها الأخلاقي فمن الممكن الظن أنها تسير بخلاف معتقدها بالذات . فالتفريق التأسيسي ما بين العام والخاص ليس له القوة التي نعتقد . إنه تفريق فعلي لكن ليس بالطريقة المنشودة ولا يتعد مذهب الدولة الأخلاقي كثيراً عن الاستبدادية العادية ، وبالواقع ، لم تصبح الليبرالية شيئاً آخر ، إنما الدولة هي التي بقيت كما هي . وبإمكاننا أن نصوغ ذلك على نحو مختلف : فما يكشفه لنا المنطق الداخلي لليبرالية ، نعني أن الدولة هي سر المجتمع المدني لأنها هي الخير ، إنما يحققه « تاريخ القرنين التاسع عشر والعشرين » . فالدولة الموجهة تعتبر مع ذلك ليبرالية ؛ وعلى الدوام يفترض أن لها نفساً ، قليلة التجسد دون شك ، لكنها حية . وهناك ما هو أحسن أيضاً ، فالدول الاشتراكية نجحت حيث فشلت جزئياً الليبرالية الأكثر كلاسيكية . إن استبدادية البعض لا تتراجع في شيء أمام استبدادية الآخرين ، والفرق كامن في التفاصيل الدقيقة ، ولقد وصلنا اليوم إلى نقطة اعتبار أن التفاصيل هي التي يحسب حسابها ؛ إذن من المناسب أن نكتفي بذلك . إن الدولة سواء كانت ليبرالية أو اشتراكية ، إنما تجسد الخير ، لكن في كلا الحالين يرى الفرد بوضوح متزايد أن هذا الخير هو ، بالتحديد ، خيرٌ مزدانٌ بالشرِّ

على الرغم من ذلك ، لليبرالية عموماً سمعة حميدة . وبالواقع أن التراث التاريخي - الجغرافي متوافق على أن يرى في القرن التاسع عشر « حلول الديمقراطية » . ومع ذلك فليس المقصود الديمقراطية بعامة ، وإنما الديمقراطية

1. E. KANT : *Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971, §§ 24, 25 التشديد لكانت

البنورجوازية بخاصة ، التي تتعارض معها الديمقراطية الاشتراكية بالذات . فنرى أن هذا القرن التاسع عشر يمكنه ، من هذه الزاوية أن يتبادل مع القرن العشرين . وبالتالي من الثابت أن التصور السياسي الذي نعرفه الآن قد تكون خلال القرن التاسع عشر وإن التغيرات التي نلاحظها منذ ذلك الحين ليست في المبادئ وإنما في الحوادث . وإن ما تغير لا يُرَدُّ إلى تحوُّل أيديولوجي لأننا نعيش في تعريفات الأُمس . وأما المستجدات فمردُّها ، كما يقال ، تقدم العلم والتقنيات والمعرفة النظرية والعملية بشكل أعم . من هذه الزاوية يمكن الحديث ، لأجل التدليل على القرن العشرين ، عن تأخر حقيقي . إن مذهب ديمقراطية الدولة ، الذي توطد في القرن التاسع عشر لا يزال هو الكل في تمثلنا السياسي ، وإن الاشتراكية التي لم تكن ، في القرن الماضي ، سوى حلم قد صارت واقعاً اليوم . ولكن ليس بالطريقة المنشودة . فهو كالليبرالية الكلاسيكية ، مذهب ديمقراطية الدولة . ومن هذه الوجهة لا يبدل تأسيس الدول الاشتراكية أي شيء من التمثيل السياسي السائد .

بينما توطد في القرن التاسع عشر مذهب ديمقراطية الدولة بعنف ضد الاشتراكية ، خاصة عام 1848 و 1871 ، فإن اشتراكية الدولة قامت في القرن العشرين بعنف في مواجهة الليبرالية وضدها . وفي الحالتين ، حالة الديمقراطية « الليبرالية » وحالة الديمقراطية « الاشتراكية » فإن الدولة هي التي تكفل قوتها ، إن النموذج الدولاني هو المركز الموزع للأيديولوجيات وللعقليات السياسية . وهذا المركز ليس شيئاً آخر سوى مبدأ السيادة المطبق على الديمقراطية . إن تمثلنا السياسية منذ القرن التاسع عشر تتمحور حول هذه الفكرة ، التي لا يفكر أحد بإعادة النظر فيها ، وهي أن الديمقراطية قابلة للتحقيق في الدولة المحددة تحقيقاً نهائياً كمؤسسة للسيادة . إن توحيد الشعب والسيادة ، نعني تعريف الشعب كسيد ، منذ روسو ، ترتب عليه توحيد الدولة والديمقراطية ، كانت الجمهورية الأولى ، في فرنسا ، تنطلق من روح العقد الاجتماعي ، والجمهورية الثالثة لا تنطلق منه وحسب ، بل تحققه . ومنذ ذلك الحين ، غدت الدولة ديمقراطية وشتبية ؛ وصار ممثلو الشعب - الجمعيات أو الأحزاب - يمارسون السيادة التي أساسها الشعب .

والحال ، فإن الدولة ، أكانت « اشتراكية » أو « ليبرالية » هي التي تدبر التمثيل .
وان الديمقراطية الممثلة تعني جعل الدولة مندوباً للشعب . هذا هو النموذج
الديمقراطي الذي أدخلته الليبرالية . كيفته الاشتراكية وصاغته على طريقتها .
والقول بتكييفه متواضع : لقد جعلته الاشتراكية كاملاً ، نظراً لأن الحزب هو أشد
فعالية بكثير من البرلمان .

رأينا منذ قليل كيف كانت الدولة ، على الرغم من النظرية ولكن بسببها
أيضاً ، متلازمة مع المجتمع المدني . ونراها الآن متلازمة مع الديمقراطية . وبالتالي
حينما نقول أننا لا نزال اليوم في صميم القرن التاسع عشر فإننا ، على الرغم من
الأحداث . لا نقدم بغير إظهار أيديولوجية الهيمنة الخاصة بالقرن العشرين ،
القائلة انه لا يوجد ديمقراطية البتة خارج الدولة . فالديمقراطية معتبرة بعبارة
السيادة ؛ والليبرالية هي التي تجعل الأمر واضحاً بل وطبيعياً . إن نموذج « الأمير »
الذي لا يمكن الإنكار بأنه كان السلاح المطلق للبورجوازية في موضوع السياسة لا
يزال يراود العقول ، انه مخطط السيادة بعد مضي خمسة قرون ؛ وإن الليبرالية التي
جعلتها الثورة الفرنسية ممكنة ، هي هذه اللحظة التاريخية التي جعلت الشعب هو
« الأمير » ووضعت الديمقراطية داخل الدولة . وأما الأزمنة التالية فلم تزد هذه
النزعة إلا قوة ، وأكملتها حتى جعلتها غير ثابتة . لقد وضعت الثورة الفرنسية
الشعب على مقدمة المسرح ، والليبرالية احتجزته داخل الدولة
الديمقراطية .

إن في ذلك حدثاً خطيراً فيما لو نظرنا إليه على ضوء القرن العشرين :
فالديمقراطية الاشتراكية لا تقوم بغير تطبيق الوصفة الليبرالية مع تغير طفيف في
المَرَق .

لكن الأمر الغني بالدلالة هو أن حلول ديمقراطية الدولة لم يتمكن من
الحدوث دون اللجوء إلى الحرب الأهلية . لهذا السبب تظهر الديمقراطية تماماً كأنها
المقولة السياسية للادراك البورجوازي . فاذا كان الحق السياسي للجميع قد انتصر
في نهاية الأمر على الحق الضريبي / الجراجي droit censitaire ، فمن الثابت مع

ذلك أن الديمقراطية في الدولة ظلت امتيازاً للمالكين ، مما يساعدنا على أن نلاحظ في لغة لوك أن « الحالة الطبيعية » كانت قائمة الى جنب « المجتمع السياسي » . إن الحروب الأهلية والثورات ملازمة لجوهر الليبرالية ، مثلما يتلازم العمل والأجرة مع الملكية والرأسمال . لقد كانت ديمقراطية الدولة هي الصيغة الجاهزة لأجل شعب من المالكين مأخوذ دائماً بالخوف من انتزاع ملكيته . وانطلاقاً من ثورة 1848 قامت حكومة الخوف : فأولئك الذين لا يملكون إلا أنفسهم ، كما يقول لوك ، لا ينظرون إلى الديمقراطية النظرة ذاتها . لهذا تعتبر الحرب الأهلية شرطاً للديمقراطية الليبرالية . إن ديمقراطية الدولة تتوكد من خلالها ، مثلما تؤكد « الشعب » من خلال الثورة العظمى ، دون أن يفصل الحق السياسي عن الملكية . ذلك أن ديمقراطية كهذه تفترض بالتالي أن هناك كثرة عمالية ، حين تهدد « الشعب » فإنها لا تملك شيئاً لتخسره ، وإن أمامها كل شيء لتربحه ؛ وانها تفترض أيضاً أنه يوجد في المجتمع المدني ، أو بالأحرى خارجه ، عدو من الداخل . عندئذ يبدو أن الديمقراطية المفهومة على هذا النحو ليست بشيء آخر سوى نوع من الحرب الأهلية الباردة الذي تسيره الدولة .

من الطريف أن نرى ماركس في تحليله لكومونة باريس يتوقف عند تعريف . . . ليبرالي للدولة « البورجوازية » للإحاطة بعمل الكومونيين ، كتب « لا يجوز أن تتحطم وحدة الأمة بل على العكس يفترض بالدستور الكوموني أن ينظمها ؛ فلا بد لها من أن تصبح واقعاً من خلال تقويض سلطة الدولة التي كانت تدعي أنها تجسد هذه الوحدة لكنها كانت تريد أن تكون مستقلة عن الأمة ذاتها ، ومتعالية عليها ، في حين أنها لم تكن سوى غموظفيلي فائض عنها »⁽¹⁾ . وهناك حيث يرى ماركس في الدولة طفيلية ، كان لوك أو سميث أو حتى تيير ذاته ، وهو قلما يتعرض للإشراق النظري ، كانوا يرون فيها « ضرورة فاضلة » . لكن هذا التعارض ليس إلا ظاهرياً لأن الجميع متوافقون أولاً ، حتى يروا في الدولة نمواً

1. In *La Guerre civile en France*, Paris, 1968, p. 49.

فائضا ، وثانيا لكي يستتجوا تمايزاً واضحاً بين الدولة من جهة والأمة من جهة ثانية . هذه هي كما نعلم فرضية الليبرالي التي لم يدرك ماركس دلالتها كما هو واضح هنا . ولا بد من البحث على هذه الدلالة في الديمقراطية التي هي شكل الدولة الليبرالية . لكن الديمقراطية ليست نمواً فائضاً (طفيلياً أو مجدياً) ، إنها تكوين للأمة بالمعنى الذي أعطاه سميث : مساحة تبادل حيث تكون البضاعة ملكة وحيث يتكون ميدان السيادة بالنسبة إلى البورجوازي . رأينا أن المجتمع الأهلي التجاري كان يفترض الدولة لأسباب صحيحة تتعلق بالأخلاق ؛ وها نحن نراه الآن يفترضها حتى يسود النظام السياسي .

حقاً إن الدولة الديمقراطية هي ، كما شدّد عليها ، المثولة السياسية للادراك البورجوازي . وبالتالي لا يمكن أن نجعل منها مجرد نموفائض أو جعلها منفصلة عن المجتمع المدني ، وكلاهما أمر واحد . إن مفهومهما كهذا ، الذي يعني أن الدولة هي شبه شيء ، مرثي على نحو ما ، تحمل بذاتها نتيجتين هما ، بالتحديد ، السمتان العميقتان لليبرالية : إن الديمقراطية السياسية لا تقبل الفصل عن الدولة لأن المجتمع هو الموقع الذي تكون فيه المصالح الاقتصادية تنازعية وتكاملية في آن ؛ وبالتالي لا بد من ارتقاب دولة ، لا تتدخل في الاقتصاد ، تهتم بالحقوق السياسية . إنها الدولة الحارسة للنظام الأخلاقي والسياسي . يضاف إلى ذلك ، بما أنها منفصلة ، فإنها غير داخلية في الصراعات الاجتماعية ، بحيث أنها تكون مزودة بسلطة المحافظة على السلم الأهلي : إنها الدولة الدركي . لا مشاحة أن ماركس لم يتبن هذين الطوطمين من طواطم الادراك الليبرالي ، لكنه لم يطعن في أساسهما ، نعني أن الديمقراطية ممكنة في الدولة .

بهذا المعنى ، تعتبر الاشتراكية كما عرفناها هي النتاج الأكمل بين نتاجات الليبرالية ؛ وهي نموفائض عنها ، حتى لا تضيع هذه الكلمة Excroissance .

المراجع

- HEGEL** : *Principes de la philosophie du droit* (1831), trad. et notes de R. Dérathé, Paris, Vrin, 1975; se référer aussi à : *La société civile bourgeoise*, présentation et traduction de J.-P. Lefebvre, Paris, Maspéro, 1975.
- LOCKE** : *Deuxième traité du Gouvernement civil* (1690), trad. Gilson, Paris, Vrin, 1967.
- MACPHERSON (C.B.)** : *La théorie politique de l'individualisme possessif* (1962), trad. M. Fuchs, Paris, N.R.F., 1971.
- MARX (K.)** : *Le Capital*, Livre I : *Le développement de la production capitaliste*, traduit par J. Roy et l'auteur, Paris, Editions Sociales, 1950, 3 vol.
- MONTESQUIEU** : *De l'esprit des lois* (1748), Paris, Garnier, 1979, 2 vol.
- RICARDO (D.)** : *Principes de l'Economie politique et de l'Impôt* (1817), trad. Debyser, Paris, Costes, 1934, 2 vol.
- ROUSSEAU** : *Du Contrat social* (1762), introd. et commentaires de R. Dérathé, Bibliothèque de la Pléiade, t. 3 des O.C., N.R.F., Paris, 1964.
- SMITH (A.)** : *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* (1776), trad. Garnier, édition abrégée et préface de G. Malret, Coll. Idées, N.R.F., Paris, 1976.

العمل والصناعة : الماركسيّة (*)

بقلم فرانسوا شاتليه

كانت أوروبا الغربية ، وبداية الأمر بريطانيا في القرن السابع عشر ميداناً لتحولات اجتماعية ، اقتصادية وسياسية هامة من المناسب التدليل عليها بوصفها بدايات للثورة الصناعية . صحيح أن التراكم الضخم للتقنيات والأفكار المتتالية في الحقبة الوسيطة نجده على نحو ما معبأ ومجمعا ومجذراً في الحركات العديدة التي اخترقت في القرن الماضي المجتمعات وقلبتها . إن الأمور تجري وكأن الأعمال الدؤوبة للحرفيين و « التقنيين » ، والتأملات الانتقادية للفلاسفة من ابيلاز حتى نيقولا دي كوز ، والأحلام المستثارة في روايات المسافرين ، والاكتشافات من كل الأنواع المبعثرة تاريخياً وجغرافياً ، والثروات المكدّسة لدى التجار والأكليروس في المدن كانت تعاني تحولاً وتغدو العناصر الفاعلة لطفرة أساسية . ولقد جرعت المحاولات لكي توصف في الفصل الأخير من الجزء السابق المنشآت التي تشكّل النهضة وبدايات العصر الكلاسيكي ، من ليونارد دي فنشي إلى غاليله وديكارت ، من كولومب إلى بيزار ، من غوتنبرغ إلى توريشلي ، من لوثر ومونتز إلى شارل بارومي ، ومن ميكافيل إلى جان بودان وسواريز .

وما يجب التشديد عليه ، على سبيل التمهيد لهذا التحليل الخاص بأيديولوجية المجتمع الأول المميز للعمل وللصناعة ، هو أنه كان لا بد له ، وهو عرضة للاضطرابات الخاصة الناجمة عن ظهوره ، عن ابتكار منظومات الاجابات

التي تشكل النظرية السياسية . ونعني بهذه العبارة ليس فقط التعبير عن الأفكار المتعلقة بالسياسية ، وهي متلازمة مع قيام أولى السلطات المركزية - الحاضرة اليونانية أو الامبراطورية البيروقراطية الصينية - وإنما نعني أيضاً وضع طريقة فكرية مستقلة حددت حقل تفكيرها وأهدافها الخاص . وبهذا الصدد ، يعتبر عمل توماس هوبس ذا دلالة بالغة . فهو على نحو ما مبني في المنظور السلفي ، المنظور المتوارث عن المآثرات الأفلاطونية والأرسطوطاليسية والتومائية : حيث ينظر إلى الفلسفة السياسية ، في فترة أولى ، بوصفها تنمة صادرة بطريق الاستنتاج عن فلسفة الطبيعة وفلسفة الانسان ؛ ولكن خلال الاستدلال - تقع الفترة في بداية لفيثان مثلاً - وقع شيء ما يعوق السير الحسن للاستدلال العقلي . إن الموضوع السياسي لا يستسلم للاستنتاج ؛ ولضمان معقوليته ، من المهم أن نبذل السجل ؛ أو بشكل أدق تحديد سجل جديد ، ذلك الذي سيشغله هذا الواقع الصنعي المرعب ، هذا الاله الميت الذي هو لفيثان ، والخلاصة أن النسق السياسي هو الذي يفرض استقلاله .

إن هذا الاختراع للنظرية السياسية في صميم المتوجات الفكرية ، التي يمكن أن نعزوها إلى جمهورية جان بودان في أنماط أخرى - هو ذو أهمية بالغة في فهم أيديولوجيات الحداثة . وهذه في مؤثراتها تعتبر على الأقل حاسمة شأن البناءات المعقدة التي كونت وأدارت الثورة الفيزيائية . يضاف إلى ذلك ، أنها تبدأ اسلوباً جديداً سيقرب البحث الفلسفي . فالانسان السياسي كما يحدده أولئك الذين يسمون « منظري الحق الطبيعي » ، من توماس هوبس إلى جان - جاك روسو ، هو الأول في لائحة طويلة من علم أنساب الأشخاص (أو الممثلين الفاعلين) الذين يأتي في عدادهم الانسان السوسيولوجي أو الانسان البسيكولوجي ، اللذان اعتزّ بهما القرن التاسع عشر ، والانسان الاقتصاد ، المولود الثاني ، الذي بلغ سن الرشد في عصر الأنوار والذي سنتناوله هنا .

في الواقع أن التفكير السياسي والتفكير الاقتصادي هما فرعان ، متفاوتان قليلاً من حيث زمن ظهورهما ، لموقف واحد في مواجهة الواقع الاجتماعي . إن كليهما يشكلان إجابات عن اهتمامات لم يعد الوضع الجديد يسمح بمجانبتها . فمنذ العقود

الأولى من القرن السابع عشر . شهدت انكلترا تنقلات سكانية مفاجئة وتغيرات عميقة في العلاقات الاجتماعية التي طالت البلد بأسره : ففي القمة نزاعات عنيفة جعلت شتى السلطات تتعارض حول قضايا تختلط فيها العوامل الدينية والعوامل السياسية المحضة ؛ وإن الأزمة التي انتهت على نحو عنفي بإعدام ملك متزوج ، أطلق سراح قوى شعبية وأيديولوجيات شتى وعجيبة⁽¹⁾ ؛ وعلى الرغم من هذه العوارض (أو بفضلها) ، لا يمكن تكذيب دينامية المجتمع . ومن عناصر هذه الدينامية الرغبة في تأسيس السيادة الشرعية من حيث الطبيعة ومن حيث العقل معاً ، سواء لنسبة هذه السيادة إلى دولة قادرة ، كما فعل هوبس ؛ أو لوضعها في يدي خليفة آدم أول ملك على الأرض ، كما فعل سيرجون فيلمر ؛ أو لمنحها إلى سلطة عليا يقيمها المالكون الصحيحون لتقرير أمر المصلحة العامة في السهر والدفاع عن الملكية الحرة والعمل الحر ، مثلما فعل جون لوك .

إن التفكير السياسي الانكليزي ، الذي سرعان ما استأنفه الـ *Aufklärung* الأوروبي ، يشكل الإطار المؤسسي والحقوقى الذي ستنتقل من داخله الحركة التي ستندلع إبان الثورة الفرنسية وفي منجزاتها التاريخية . وبهذا الصدد ، لم يكن القول إن لوك هو « مفكر البورجوازية » وحسب وإن الثورة الفرنسية ليست إلا أداة للطبقة البورجوازية ، إلا خروجاً على التاريخية ، وهذا معناه ، في هذه المواضع ، الكذب على نحو معيب بشكل خاص . وربما يكون من الأنجع أن نشير إلى أن المبادئ التي يحددها واضع البحث الثاني في الحكومة المدنية ، والمطبقة جزئياً انطلاقاً من 1789 في فرنسا ، إنما تحدد المجال المجرد لما سينجزه القرن التاسع عشر الأوروبي : الدولة - الأمة التي تعتبر دولتنا الراهنة فرعاً لها من عدة جوانب . وفي داخل هذا الإطار ، حدث تحول آخر . فسرعان ما فرض الانقلاب في تقنيات وتنظيم إنتاج السلع المادية الذي وقع في انكلترا خلال القرن السابع عشر ، سرعان ما فرض نفسه كأنها أمر مألوف ؛ فصار نموذجاً ينكبُ نسخه « رجال الأعمال »

1. Cf. Ch. HILL : *Le monde à l'envers, les idées radicales au cours de la révolution anglaise*, trad. franç., Paris, Payot, 1977.

الأوروبيين من نبلاء وعاميين . وتكوّنت سلطة جديدة ، يمسك بها أولئك الذين يملكون رأس مال ويعرفون كيف يضعونه في خدمة الصناعة والتجارة . وكان النسق السياسي يعمل على نمو هذه السلطة نمواً مستقلاً ؛ ولما صارت هذه السلطة ممكنة بفضل البنى الحقوقية وغزت الدوائر الحكومية ، ارتدت حجماً واتخذت وتيرة كبيرين بحيث أن المفاهيم الموروثة عن أولئك الذين تساءلوا ، وضعياً أو عرفياً ، عن انتاج الثروات ، صارت مفاهيم غير فاعلة .

لقد شق جون لوك الطريق حين لاحظ بقوة الترابط القائم بين حق الملكية وواجب العمل ، وبوجه أعم . وبشكل متناقض كما سيلاحظ كارل ماركس - بين هيمنة اتحاد المالكين على البلاد والواجب الجماعي لانتاج السلع . وكما وضعه ماكس فيبر¹ ، بقوة ، فإن الأخلاق البروتستانتية بدلت بعمق من دلالة فكرة العمل التي انقلبت من عقاب ألى وسيلة لضمان الخلاص وستغدو عملاً قريب في مصاف جوهر الانسانية بالذات . إن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي هو الذي سيطور هذه الموضوعات كلياً ، وسوف يضعها في سياق فلسفي ويستخلص منها المضامين السياسية والتقنية .

الانسان الاقتصادي

إن اكتشاف الانسان الاقتصادي طبع الايديولوجيات الحديثة بعمق . وإن تحليل ما يفترضه اكتشاف كهذا وما يترتب عليه ، إنما يعود إلى درس النص المؤسس للاقتصاد السياسي « الكلاسيكي » . ولا شك أنه لا بد من أخذ الأمور من مصادرها ، من كتاب آدم سميث أبحاث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم - الذي ظهر عام 1776 في أدنبروغ - والذي لا يشكل العمل الأول الذي يتناول مسألة تقسيم العمل الاجتماعي ، وأصل الصناعة والتجارة وأفضل الوسائل لزيادة نوعية وكمية السلع الموضوعية في تصرف المجتمع : فمن الجزئين الثالث والرابع من كتاب

1. *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme*, trad. franç., Plon, Paris, 1964.

الجمهورية لأفلاطون الى بحث في الاقتصاد السياسي لأنطوان دي مونتيريستيان (1616) مروراً بشتر التأمّلات التي تدور حول تقنيات ادارة المجال العائلي او الخزانة الملكية ، تبدو النصوص الاقتصادية كثيرة . ويتأكد بوضوح الطموح العلمي لفيلسوف المشاعر الأخلاقية : « في عجائب الطبيعة ، من النادر ان نتمكن من ان نكتشف بجلاء تام حلقة الوصل ، الخاصة بعدد ضئيل منها فقط ، اذ تظهر كأننا مسلمون بالاكْتفاء برؤية ما يجري وراء المسرح حتى تتوقف اندهاشتنا ، ومثال ذلك أن خسوفات الشمس والقمر التي كانت في الماضي تستثير الدهشة والرعب أكثر من أي ظاهرة سماوية أخرى ، لم تعد تبدو عجيبة منذ أن تم اكتشاف حلقة الوصل بينها وبين المجري العادي للأمور »⁽¹⁾ .

ويطبق هذا الطموح على هذا الجديد ، هذا الحدث الذي هو تحول كفاءات الانتاج وسوق العمل ، التحول الناشط جداً من الآن وصاعداً بحيث لا يمكنه إلا أن يفرض نفسه على المراقب . فيتدخل في اهتمامات الحكام . وبالطبع ليس الجديد هو أن انتاج السلع يؤدي إلى دورانها : فالمقايضة والمبادلة هما من معطيات الطبيعة البشرية ؛ وهو ليس أن العملية الثانية تعتبر منسجمة مع البحث عن الربح الوحيد الجانب أو المتقاسم . وإنما يكمن الجديد في أنه يمكن الآن النظر في هذه الظواهر بطريقة يمكن بواسطتها تسليط الضوء على المبادئ والأليات . ولقد سبق للفيزيوقراطيين في فرنسا ، ولا سيما فرانسوا كيناي في كتابه *Tableau Economique* المنشور عام 1758 قد بينوا ، خلافاً للاقتصاديين الماركنتيليين ، أن البحث الاقتصادي المعمق كان يستوجب النظر في واقع اقتصادي متسع جداً يمكن جعله موضوعاً لتحقيقه وبالتالي لا نعود نتناول مالية الدولة كموضوع ومعيّار للاستقصاء . وعليه فقد كان كتاب *Tableau Economique* يتناول مجمل انتاج مملكة فرنسا . ولكن إذا كان الفيزيوقراطيون يرفضون موقف أمّني "صندوق" فقد كانوا يتخذون موقف

1. *Essais philosophiques*, trad. Franç., Paris, 1793, cité dans l'introduction de G. Mairet aux « Grands thèmes » des *Recherches...* d'Adam Smith, N.R.F., collection « Idées », Paris, 1976. à laquelle nous nous référons constamment dans ces pages.

المحاسب . فليست الأمة ، بنظرهم ، « سوى نطاق مرجعي ومعطى حسابي عملي »⁽¹⁾ .

إن آدم سميث الذي ترعرع في أبحاث النظرية السياسية يتعلق بالأمة كأمة ، بوصفها مجالا للتبادل ، وكونه يتبنى ثروة الأمة كمرجع يساعده على مجانبة استعمال هذه التجريدات الفلسفية التي قادت الفيزيوقراطيين إلى اعتبار الزراعة كعمل منتج وحيد وإلى الخط من قيمة الصناعة التي لا تقوم بغير تحويل ما هو موجود . والحال ، ماذا يقدم هذا المرجع للواقع القومي ؟ إن الجواب عن هذه المسألة نجده في الصفحات الأولى لكتاب الأبحاث . . . بوضوح رائع . ففي هذا الكتاب يجد آدم سميث الفئات المكونة للاقتصاد السياسي . فلنعرضها بإيجاز ؛

« إن الاستهلاك السنوي للأمة توفره حصيلة عمل الأمة السنوي (ويفترض دفع المشتريات من الأمم الأخرى بواسطة جزء من هذه الحصيلة) » .

« وإن ثروة الأمة ، أي قدرتها على إشباع الحاجات إلى الأمور الضرورية أو المناسبة ، هي رهنٌ بالعلاقة بين إنتاج العمل هذا وبين عدد المستهلكين » .

« والحال ، فإن هذه العلاقة ذاتها رهنٌ بعاملين : المهارة والذكاء و . . . في الانكباب على العمل » . و « العلاقة بين أولئك الذين يقومون بأعمال مفيدة والذين لا يقومون بأعمال مفيدة » .

ويرى آدم سميث أن العامل الأول هو الأهم . ودليل ذلك « اقتصاد المتوحشين » حيث أن الأغلبية تعمل ولكن بدون انكباب ومهارة فتظل فقيرة . وبالعكس ، فإن الأمم المتحضرة - النشطة والصناعية . فيها نسبة كبيرة من العاطلين عن العمل ، لكنها تنتج كثيراً وتنتج دائماً أكثر . ولا مناص من حل مسألة

1. G. MAIBET : *op. cit.*

2. راجع حول الخطأ التاريخي الشائع والمتعلق بـ « اقتصاد الكفاف » المزعوم لدى الشعوب البدائية : الجزء الأول ، الفصل الأول Cf. le T. I. Chap. I وما فيه من مراجع .

أولى : لأية أسباب تجري الأمور هكذا ؟ (هذا هو موضوع الجزء الأول) .

« إن مسألة العلاقة بين أولئك الذين يقومون بعمل مفيد وأولئك الذين لا يقومون بعمل مفيد ، يعيدنا إلى نسبة كمية الرأسمال الذي يمكن استثماره ، وإلى استعماله الممكن ، لكي تتوفر الأعمال للعمال . إذن من المهم أن تتساءل عن طبيعة هذا الرأسمال ، عن تراكمه وتوزيعه (موضوع الجزء الثاني) » .

« إن تشغيل الرأسمال يمكن أن يتم بطرق عدة : وبين التاريخ أن بعض الأمم يفضل التثمين في « صناعة الأرياف » وبعضها الآخر في « صناعة المدن » . ولا بد من تحليل الظروف التي تحيط بهذا الاختيار » (الجزء الثالث) .

« كذلك لا مفر من النظر في المبررات النظرية المعطاة في هذا الموضوع » (الجزء الرابع) .

« بما أن هناك سلطاناً موجهاً بتدبير مصلحة الجماعة ، فماذا يمكن وماذا يجب أن يكون دخله ؟ وكيف يفترض فيه أن يسوسة ؟ » (الجزء الخامس) .

بعد تحديد هذه المقولات وهذه المسائل ، يصل تحليل سميث ، حيث تختلط بمهارة البراهين المجردة والمعطيات التجريبية ، إلى تعيين عدد معين من المفاهيم الرئيسية . وهكذا ، بعدما بين كيف أن تقسيم العمل لا يزيد الانتاج وحسب ، وإنما يدعو أيضاً إلى الابداع التقني ، بعدما أرسى التفريق بين القيمة الاستعمالية للسلعة وبين قيمتها التبادلية ، وبعدهما تأمل فيما يجعل التبادل فعلياً ، أي ما سيسميه ماركس « المعادل العام » ، يسعى سميث في تحليله الى اكتشاف ما يكون قيمة السلعة في التبادل . إن تردد آدم سميث ثابت . حقاً ، أن العمل هو الذي يسبر القيمة (كم هي عظيمة أصالة هذا المنظور : فقد أزيلت الأسس التجريبية للاقتصاد الماركنتيلي) . ولكن العمل ، وهو « المعيار الوحيد الفعلي » ، ينظر اليه تارة كعمل مدخر - العمل الذي كان يفترض بالمستعمل أن يلجأ إليه لكي ينتج السلعة التي يحصل عليها - وتارة كعمل مجسد - مجموع كل الأعمال المجسدة ، على نحو ما ، في السلعة .

كذلك تتردد الأبحاث بين تصورٍ كمي لمعيار قيمة العمل - مع الملاحظة أن الأجر المعطى للمنتج غاية السباح له باستعادة قوى عمله وانه في مجتمع معين يكون ثمة ميل إلى تكون نوع من المقياس وهو العمل الاجتماعي المتوسط - وتصورٍ نوعي يدخل تقويمياً ذاتياً صرفاً - «مهارة وكفاءة» كل فرد ومع ذلك فإن الغلبة للاعتبارات الموضوعية . وعلى هذا النحو يدخل ، في نهاية المطاف ، ثلاثة عناصر في سعر السلعة : الأجر المدفوع للعامل ، ربح صاحب الرأسمال والربح الذي يكسبه المالك العقاري . إذن ثمة سعر طبيعي ، في ظروف معينة ، يدور حوله سعر السوق ، الناتج عن تقلبات الطلب . وبما يلاحظ من جهة ثانية أن آدم سميث انكب ، بصدد الربح الرأسمالي ، على جعله شرعياً . . . بعملٍ ماضٍ أو حاضر (وهذا أمر لا يحبه المالكون العقاريون) .

لأن الجوهر هو هذا . فإذا لم يكن بالامكان أن نغضي هنا قدماً في السعي وراء التحليل المؤسس لكتاب الأبحاث ، فلا بد من التشديد على أن إسهامها الرئيسي هو أنه من جهة اتخذت موضوعاً لها الأمة الموحدة من حيث هي دولة سائدة ، وانها بخاصة حين تصور الأراضي القومية كمجال تبادل كشف أنه يوجد وراء كل تبادل إنتاج ما نتبادله ، إنتاج السلعة ، وبالتالي عمل ووسائل الإنتاج أي الرأسمال . هذا هو الذي نجده وراء المسرح !

كذلك نقول في آدم سميث الفيلسوف والأخلاقي ، الذي يتسبب إلى رؤية متفائلة - أكثر وضوحاً مما تصور غالباً - وإلى الفكرة الخاصة بعصره فكرة تناغم الطبيعة الشامل للطبيعة البشرية - انه أقل تجديداً منه كالاقتصادي . كذلك حال ديكارت (1) ، قبله بـ 140 سنة ، مدير الثورة الكوبرنيكية - الغاليلية ، الذي كان رائد المفهوم الحديث للعقلانية العلمية بوصفها مشروعاً للهيمنة البشرية على الطبيعة ، وكذلك شأن جون لوك (2) في نهاية القرن الماضي ، الذي حدد مفهوماً

1. Cf. t. II, iv, 2.

2. Cf. ci-dessus t. III, ii, 3.

جديداً للحرية العملية بوصفها حقاً لا يقبلُ التقادم - وذلك خلافاً للمفهوم الذي كان الميتافيزيقيون يقدمونه عنها - ، وكذلك فإن آدم سميث بلور بعداً من أبعاد واقع الانسان كان ثانوياً حتى حينه أو مستثنياً ؛ انه كون الانسان في جوهره عاملاً وانه كعامل (أو كـ « مبادل » ، وهذا يفترض ذلك) يدخل بصفة حاسمة في العلاقة الاجتماعية . هذا هو موقعه الموضوعي .

وغالباً ما يكون من المستحسن التشديد على نواقص كتاب الأبحاث . . . : يقال من جهة انه كان بإمكانها أن تفرق في التجريد الميتافيزيقي فيما لو أهملت العوامل الذاتية ؛ وكان بإمكانها أن تجمّد الأشكال التاريخية للرأسمالية الخاصة في الجوهر الأبدي للطبيعة البشرية من جهة ، وان تتقبل بدون انتقاد فكرة الانتظام الآلي للسوق من جهة ثانية ، كما يقال من جانب آخر . لا شك في أن الفيلسوف آدم سميث اعتقد بنية صادقة وطيبة جداً بتناغم شروط الانتاج ، وانه على هذا الصعيد يبدو التحليل المتشائم عند دافيد ريكاردو أكثر تبريراً من تحليله . وأما هيمنة الرأسمال - سواء تحت ادارته على النحو الرأسمالي أم على النحو الاشتراكي - فيمكن الشك إذا نظرنا إلى العالم الراهن بأن ذلك ليس « حداثاً » ثاقباً ؟

الدولة بمنظور هيجل

ترمي النظرية السياسية في القرن السابع عشر الى النظر في الدولة الجديدة ؛ وينكبُ الاقتصاد السياسي على جعل هذه التشكيلة الجديدة الناجمة عن الانصهار بين اطار الدولة ومتحولات الأمة ، تشكيلة معقولة ، وتأتي الثورة الفرنسية التي تنجز ، تكمل ، تبتكر وتخادع ؛ والامبراطورية النابوليونية التي تدبر القديم والجديد في جو مشترك من الارهاب والحرية ، والتي توفر البناء للدولة - الأمة . وفي فهم هذا المعطى التاريخي ، تكمن أهمية فكرة هيجل في أمرين . من جهة أخذ فيلسوف برلين على عاتقه مهمة تنظيم هذا التكاثر للمفاهيم وتنسيق الأفكار والأحداث فيما بينها : فهو المفكر المنهجي الأول للدولة - الأمة ، وهو يرمي صراحة الى تعليم معاصريه كيف ينبغي عليهم أن يفهموا مقامهم الشخصي ، في حياتهم الخاصة ، في نشاطهم المهني وفي ممارستهم كمواطنين ؛ وهو يعتبر هذا الدرس بمثابة

الطريق الوحيد المؤدي إلى الانتقال من المرحلة الحالية إلى المرحلة الأخيرة ، وهي مرحلة الدولة العالمية . والحال ، فإن هذا الدرس ينجح كدرس : انه يبذر العقل الأوروبي ، من ماركس - الذي ينفصل عنه بقوة لكنه ينهل منه - إلى الموظفين الذين سينظمون مع بسمارك الرايخ الألماني الثاني ؛ ومن هناك إلى لينين وكارل سميث⁽¹⁾ ؛ وعلى هذا النحو يقدم مادةً لشتى الايديولوجيات المختلفة والمتعارضة

فما هو الموقف السياسي ليهجل في عصره ؟ لا شك أنه موقف مفكر ليبرالي ، بعيد عن كل مبالغة ، يتمنى أن تتوحد ألمانيا في ظل مملكة بروسيا التي ستدرك أخيراً جدوى انفتاحها على الأفكار الجديدة : مملكة دستورية ، ادارة مراقبة وتصنيع . بيد أن فكرة السياسي يأمره ، كما سنرى ، بتصور هذا التحول بوصفه مشروعاً للدولة : إن هيجل - المفكر الذي يعتبر انه وصل إلى مصاف المعرفة المطلقة - يقف بشكل حاسم إلى جانب الحكام (وهذا مهم اذا أردنا أن نفهم معارضة ماركس) . ولهذا يمكننا شرعاً أن نحدد موقع الهيغلية ، كعقيدة للدولة - الأمة - بوصفها حداً تعتبر نظرية جون لوك الحد المعارض لها . وتسير الأمور كما لو أن الدولة الليبرالية ، منذ ذلك الحين ، كانت تتأرجح بين مفهوم لوك الذي ينزع الى الحد من تدخل السلطة المركزية حتى الحد الأدنى الذي تطلبه ادارة الأمور المشتركة ، ومفهوم هيجل الذي لا يتصور محرماً آخر للنمو العقلاني للمجتمع سوى الدولة المتدخلّة .

في الواقع ، ان منطلق تفكير هيجل السياسي هو أولاً إثبات نجاح النموذج النابوليوني . لقد انقهر الامبراطور ، إلا أنه فرض على أوروبا مفهوم المركزة الادارية ، العسكرية والحقوقية للأرض القومية بواسطة سلطة سائدة . وبعد ذلك فشل « كل الفلسفات الماضية التي زعمت تعليم الشعوب كيف يجب أن تُحكم » : فليس للنظرية ومن وظيفة سوى التعريف بما يحققه التاريخ . كذلك لا بد من

(1) منظر المفهوم المعاصر للحزب كقوة تاريخية محدّدة ؛

cf. *La Théorie du parti*, trad. franç., Calmann-Lévy, 1972.

التخلي عن كل طوبى ، عن كل احياء للحالة الطبيعية أو للحق الطبيعي . إن التاريخ هو المادة الوحيدة للتفكير . وبعد ، فكيف تُفهم الدولة الحديثة ؟ إن هيجل يعرض المعرفة كسياسة في مباديء فلسفة الحق ، وهو نص نشره عام 1821 . وتحليله مرموق وثاقب بحيث اننا اذا قرأناه اليوم نأخذ بالتفكير أن « التوقعات » الهيجلية التي لم يتم عرضها إلا كمعارف ، إنما تصف ما أنجزه عصرنا الى حد بعيد .

وأما بخصوص « الأخلاقية الذاتية » ، نعني مسألة السلوك الفردي - الجزء الوسيط من الكتاب الذي لن نركز عليه هنا - ، فإن هيجل يؤدي دروس عمانوئيل كانت : لكنه يأخذ عليها أنها قالت بإمكان اكتمال الشخص الأخلاقي في اختياره العاقل للاستقلالية⁽¹⁾ . فلا يمكن للانسان أن يتحقق في جوهره ، في عقلانيته ، إلا كمواطن . لكنه لا يستطيع أن يتعرف إلى نفسه بهذه الصفة إلا في نهاية المطاف . فهو أولاً يجسّد نفسه كعنصر في أسرة - وهذه هي الفئة الأولى من المجتمع التي ينظر فيها هيجل نظراً تجريدياً . وان ما يميز الأسرة هو التراث ، وهذا يقوم على حياة ملكية أو فقط على وجود أولاد (وهذا هو حال الفقير) . إن الحق الخاص ينظم ادارة الميراث ، وان هيجل كتلميذ جيد للوك ، يبين - دون البحث عن أقل مبرر لأن هذا الأمر معطى ، ينظره - ان العدل والظلم ، في الحق الخاص ، يتحددان فقط بالنسبة إلى الملكية . فكون المرء مذنباً أو مجرمًا يعني مخالفة القوانين التي تتطابق مع حرية حياة كل فرد لنفسه وملكه . وباختصار إن هيجل يعبر ، فيما يختص بالأسرة البورجوازية كما ظهرت في ذلك الثلث الأول من القرن التاسع عشر ، تعبيراً مجرداً عما ستصفه الرواية البلزاقية بفن وقوة راقين .

أما المستوى الثاني للأخلاقية الموضوعية فهو المستوى الذي يسميه كتاب المباديء ... المجتمع المدني ، مع العلم أن المصطلح الألماني المناسب معه يعني في آن هذا ويعني « المجتمع البورجوازي » أيضاً ، وان هذا هو ما نسميه ، اليوم ،

1. Cf. ci-dessus, t. III, II, 1 (pp. 101-119).

المجال الاقتصادي . وبالتالي ، فإن المقصود هي الحياة ، المجتمع بوصفه مجالاً
للانتاج وللتبادل وللإستهلاك ، وان هيجل إذ يقف عند تحاليل الاقتصاديين يعتبر أن
المجتمع المدني يشكل نظاماً ، وان كل مهنة تستند إلى كل المهن الأخرى الممارسة
فوق التراب القومي ، وانه منذ ذلك الحين يقوم تضامن واقعي ، إلا أن هذا النظام
تخترقه تناقضات تعود إلى طبيعة المجتمع المدني ذاتها . وهذه التناقضات المحتومة
التي يمكنها فيما لو تفاقمت أن تصبح خطيرة على المجتمع ، هي في الآن ذاته من
شروط التقدم الاقتصادي . ويدرك هيجل ، المتشائم شبيبة ريكاردو ، ان الصراع
هو قانون الرأسمالية بالذات ومبدأ ديناميته . وهو يحلل ثلاثة أنماط من هذه
التناقضات بدون تخطي : التناقضات التي تقيم التعارض بين الأفراد داخل المهنة
نفسها ، وتلك التي تقيمها بين المهن ، والتي تقيم التعارض بين الأثرياء - الذين
يصبحون باستمرار أكثر ثراءً - والفقراء - الذين يزدادون دائماً فقراً . صحيح
أن المجتمع المدني يبتكر التقنيات لكي يعالج هذه الشغرات . فيفيد من الحروب بين
الأمم لامتلاك موارد جديدة أو أسواق ، وللانطلاق في الاستعمار . لكنه ، بهذه
الصفة ، عاجز عن تخطي تمزقاته المثمرة . إن ضرورة تدخل السيادة تفرض نفسها :
تدخل الدولة التي هي « العقل بالفعل » . فمنذ الامبراطور الصيني الأول ، منذ
الحاضرة الاغريقية كان للدولة دائماً هذا الدور الإعلائي . لكن الظروف التاريخية
كانت لا تسمح للحكام بأن يتعرفوا إلى هذا الجوهر ، ومع الوضع الحديث ، صارت
هذه المعرفة ممكنة (يعتقد هيجل أنه لا بد لوعي القادة من أن يتمكن من بلوغها) .
ويبقى هيجل متحفظاً في عرضه الذي لا يريد أن يكون إلا وصفاً . وبما أنه لا مفر
من تشخيص للسلطان السيد فلا مناص من الاعتراف بالمبدأ الملكي الذي لا يعتبر
أسوأ من سواه . ولكن إذا كان الملك حكماً في نهاية الأمر ، فإنه مواطن بين الآخرين
ويظل خاضعاً لقوانين الدولة . وفي الحقيقة أن الواقعية الهيجلية لا تعير الاهتمام أبداً
للمسائل الدستورية : فما يهمها هو الممارسة الحكومية . والحال ، يتبين في هذا
المجال انها واقعية معاندة وأصلية معاً . فنظرة ، جرى « اصطقاء » المراتب التي
تمسك بمقاليده سلطة القرار حتى الآن وذلك على الرغم من العقل . وان ما يصنع
الكفاية ليس القوة الحربية ولا قدم المولد ولا النصيب والقسمة ولا الانتخاب

الشعبي ولا أية تركيبة لهذه الأصناف . فلا بد للجسم القيادي من أن يكون كفواً ، وعلى الأقل ينبغي أن يكون معروفاً بهذه الصفة . وان هيجل إذ يحدثن المنظور الأفلاطوني يجعل من نفسه هنا بطلاً للتكنوبيروقراطية ، مؤسساً تعيين موظفي الدولة على تعليم واصطفاء يرميان إلى رصد رتبي لـ « المتخصصين بشمولية الدولة » .

إن السيادة المطلقة التي يشخصها الملك في الدولة إنما تمارسها إدارة المجتمع المدني التي تستعمل الوفاق والتسوية إذا لزم الأمر : وهناك أجهزة - « الجمعيات المهنية أو المحلية » - متوقعة ، حيث يجذب هؤلاء المتخصصون على تجسيد المصلحة العليا للجماعة والمصالح الخاصة لأعضاء المجتمع المدني ، مع العلم طبعاً أن هذه الجمعيات هي مركز للمعلومات والتفسيرات أكثر منها مركزاً للقرارات . يقول هيجل أن الأمور كذلك ، ولكن بما أننا لا نعرفها ، فإننا لا نتوصل إلى اتخاذ موقف من هذه الحداثة الناشئة .

هذه هي الدولة بنظر فيلسوف برلين . ولا أهمية لحلمه بالدولة العالمية التي ستكمل ، بعد حروب قاسية ، مسار الانسانية وتحقق المجتمع الشفاف ! ومن الأهم أن نلاحظ أن الدول الحديثة تعتبر، من عدة جوانب أكثر انطباقاً مع هذا النموذج ، بعد أكثر من قرن ونصف القرن . وثمة عقول طيبة ، ليست رجعية إطلاقاً ، مثل الكسندر كوجيث⁽¹⁾ واريك فيل⁽²⁾ ، تعتبر أنه في الصميم لا يوجد شيء ينبغي استثنائه في هذا التحليل لشكل الدولة - الأمة المتطور تماماً - اللهم إلا فيما يتعلق بالعلاقات الدولية وأثرها على النسق الداخلي للدول التاريخية .

حول مُلتبس ماركس :

تحرر اجتماعي أم عقلنة صناعية ؟

هكذا يمكن القول ، تبسيطاً ، أنه بعد نظرية جون لوك السياسية وتحليل آدم

1. *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, N.R.F., 1948, 2^e éd., 1962.

2. *Philosophie politique*, Vrin. Paris, 1956.

سميث الاقتصادي ، كوتنت الهيكلية مبرراً جديداً أعمق وأكثر توليفاً لهذه الدولة العلمانية والصناعية. ذات البناء الحقوقي - الإداري الموحد ، التي نشأت في أوروبا الغربية في القرن السابع عشر. وإن القوة البرهانية لمبادئ فلسفة الحق هي أن هذه المبادئ لا تنكر بأي حال من الأحوال أزمات المجتمع المدني ولا الحروب بين الأمم ، وإنما تولج السلبية في مسار الانسانية الدراماتيكي لكنه المنتصر في نهاية الأمر . وإن العصر المميز لهذا التحليل هو بالذات نظرية الدولة بوصفها عقلاً بالفعل . وإن النسق التراتبي الذي يرتديه النص يرمي في آن إلى البرهان على أن الدولة هي حقيقة المجتمع ، وإلى أن تحققها الحديث هو بذاته حقيقة التاريخ .

والحال ، فإن هذه الفلسفة السياسية المتعجرفة تصطدم بالرفض . رفض سورين كيركجارد الذي يرافع باسم الذاتية المتوحشة للانهاية ؛ واعتراض فريدريك نيتشه الذي يهاجم الصنم الجديد ، الدولة ، وبعدها القديم والجديد ، الفلسفة المنهجية والعلم الاختباري . لكن الاستنكار المهم هنا هو ذلك الذي طوره ماركس ، بقدر ما كان رفضه وراء مجمع نظري تبنته ، باسم الماركسية ، المنظمات العمالية في أوروبا منذ أواخر القرن التاسع عشر ، والذي صار ، بهذه الصفة ، خميرة للثورة البلشفية ، ومعتقداً رسمياً للدولة السوفياتية ، ومن بعدها ، لدولة أخرى تنتسب إلى « الاشتراكية العلمية » .

في الواقع ، إن إعادة النظر الجذرية التي أجراها ماركس في الهيكلية منذ 1843-1844 - لنذكر أن هيجل توفي عام 1831 وإن تعاليمه ظلت مهيمنة على المسرح الفكري الألماني حتى وصول فريدريك غيوم الرابع إلى عرش بروسيا عام 1840 الذي أعاد الملكية المطلقة وطرد الليبراليين من الجامعة - هي ، على الأقل كظاهرة ، من أهم أحداث الايديولوجية الأوروبية الحديثة . إن قوتها عظيمة ، ودقتها أكيدة ، ولكن دلالتها ملتبسة بشكل مميز . كذلك من المناسب أن نتابع بدقة الطريق التي نهجها ماركس الشاب ، القاريء الجاد لهيجل ، في انفصاله عن المعلم وتعيينه بذلك وجهة نظر ذات أصالة فريدة .

تحديداً بدأت القضية مع النكسة التاريخية لسياسة هيجل ومع الملاحظة بأن

أولئك الذين أرادوا رفع الراية من جديد لم يتوصلوا إلا لنقد مجرد وعاجز . فلا شيء في تطور الدولة البروسية ، لا شيء في أحكام المجتمعات الأكثر تقدماً ، يظهر أي تقدم للعقلانية . فهناك يُواصل امتهان الحريات وهنا يزداد البؤس وانتفاضات الطبقة العاملة . واما « الهيجليّون اليساريون » - الذين كان ماركس ينتمي إليهم لدى وصوله إلى برلين - فقد انكمشوا في نقد عقيم له « الأحوال الألمانية » . يلاحظ ماركس أن خطأهم الجوهرى هو أنهم ليسوا هيجليين كفاية : فقد اتخذوا المباديء ... وكأنه نموذج يجب تحقيقه ، منظور مثالي (أو طوباوي) لا يمكن لهيجل أن يتقبله البتة . ولا مناص من تناول هيجل من شرك صرامته الخاصة : فقد قادته واقعيته السياسية إلى القول إن ما هو خطأ في الممارسة لا يمكنه أن يكون صحيحاً في النظرية . وعليه ، فليست المعرفة التي ادعى تقديمها عن جوهر الدولة بوصفها حكماً سيّداً لنزاعات المجتمع المدني ، هي الباطلة ، لأن العجز ونتائجه ، عنف الدولة واعتباطيتها قد توطدت . إذن لا بد من إعادة النظر بدقة في الوصف الهيجلي حتى نعرف اذا كان يملك هذه « الحقيقة » التي يدّعي .

حذب ماركس على هذه المهمة وقادته النتائج التي توصل اليها ، الى الاعتزال عن الهيجلية حتى اليسارية . واذا أردنا اكتناه طبيعة المجتمع الحديث ، فلا بد من قلب الهرم الذي ابتناه هيجل . ليست الدولة هي هذه المرتبة العليا التي ، مهما فعلت باستقامة أم بالتواء ، تحقق العقل . إنها ككل شيء في هذا العالم الاجتماعي الذي تسوده الرأسمالية ، ملكية ، ملكية مالكي الأرض ، المانيفاكتورات ، الرأسمال المصرفي ، الخ . ودورها هو الحفاظ على هذه الملكية وترقية زيادة أرباحها ، نظراً لأن هذا مطلوب من قانون اللعبة الرأسمالية . والدولة هي جهاز هيمنة يستعمل القانون . الشرطة والجيش حتى يتواصل الاستغلال لأولئك الذين لا يملكون سوى قوة عملهم التي يؤجرونها حتى يؤمنوا استمرارهم ، أو يبيعونها لأولئك الذين يملكون وسائل الانتاج . أم التناقضات التي تعبر المجتمع المدني فهي لا تقبل الحصر في جوهر منطقي واحد . وليست النزاعات التي تضع المانيفاكتوريين أو التجار في مواجهة الآخرين هي من ذات طبيعة صراع الطبقات الذي يضع

البروليتاريين والرأسماليين وجهاً لوجه . فالنزاعات الأولى هي حصيلة الفوضى في النظام الاقتصادي القائم على الملكية الخاصة ؛ والصراع الطبقي هو مبدأ هذا النظام بالذات وعلامة شراسته .

كاذبٌ هو وصفُ هيجل . فهو يقنّع واقع المجتمع . وهنا ينبغي التشديد على نقطة مهمة : فماركس الذي ينتقد النظرية الهيجلية عن الدولة (وبالتالي ينتقد من خلالها المعالم الأساسية للدولة الليبرالية عند جون لوك وتطبيقاتها في شتى الدساتير التي وضعتها الجمهورية الفرنسية الأولى أو نفذتها) والذي يكتشف صراع الطبقات بوصفه واقعة تاريخية حاسمة - ماركس هذا ليس هو ماركس الشاب ، وإنما ذلك الذي سيحتفظ بتلك الأفكار القائدة حتى نهاية حياته ، وحتى ان لم تكن ليست هي الوحيدة التي تفوده - يرفض أن يقف كما فعل هيجل في موقع الدولة ، أي في موقع الحكام - المالكين - بل يضع نفسه في المجتمع المدني وبالتالي إلى جانب المسودين . وعلى نحو ما ، ان المجتمع الذي يمزقه تنازع الطبقات هو الذي يتكلم ، ويتكلم ضد الدولة ، ضد السلطة التي تنظم مادياً المجتمع الاستغلالي .

بعد تحديد هذا المنظور ، ينكب ماركس وانجلز على ثلاث مهام يرفضان الفصل بينها . فالمطلوب من جهة أن تُستخلص من هذه التحاليل نتيجتها المنطقية . إن هيجل لم ينخدع لأنه كان أحق أو خبيثاً . كان لا بد له من أن يكون مغالياً ، وذلك على الرغم من نُشدانه الواقعية . وبالتالي من المهم استخلاص علة « كذبه » . ومن المناسب ، ومن جهة ثانية ، ان نتابع درس سير هذا النظام الاقتصادي والمبررات التي ، يقدمها عنه بشكل واضح الاقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر : من المناسب تفسير سبب الربح ، الذي « روح » الرأسمالية . أخيراً ، للقيام بهاتين المهمتين على أكمل وجه ، لا بد من الخروج من المجال الألماني البدائي من عدة جوانب ، والتعرف إلى حركات المجتمع ، ليس فقط باستكشاف محاسبة الصناعيين ، وإنما أيضاً بفهم الأفعال العمالية ضد بؤس وشروط الشغل المرعبة .

على هذا الموضوع الأخير يردّ في بروكسل - نظراً لأن البوليس الفرنسي طرد ماركس وانجلز - انشاءً « مكاتب المعلومات العمالية » . وهدف هذه المنظمة الوصل

بين شتى القوى البروليتارية الثائرة في أوروبا الغربية . لأجل توسيع الترجية وتنسيق الحركة . وبهذه الطريقة ، سيقم ماركس وانجلز علاقة مع « رابطة الشيوعيين » التي كان مؤتمرها عام 1847 يعدّ العدة لتكوين « حزب شيوعي » فأتاح الفرصة أمام الباحثين المناضلين ليعرضوا أفكارهما في بيان الحزب الشيوعي ، المنشور في العام التالي كوثيقة تولى فيه . ولا بد من الملاحظة أن كل هذه المشروعات لم تكن ترمي إلى تنظيم حزب ، بالمعنى الحالي للكلمة . إن لينين هو الذي سيضع صيغة الحزب « الماركسي » - المجتلبة من الجيش البروسي والبوليس القيصري - وما كان يجري البحث عنه آنذاك - وهذا هو الحال بالنسبة إلى بدايات تأسيس « الاتحاد العالمي للشغيلة » المسمى بـ « الأمية الأولى » عام 1864 - هو تجميع لكل القوى البروليتارية بهدف إزالة النظام الرأسمالي .

إن المهمة الأولى فلسفية حقاً . ومع ذلك فإنها ترتسم على نحو ما في انقطاع عن كل ماضي الفلسفة . يرى ماركس أن خطأ الفلسفة المنهجية - التي تشكل الهيكلية صورتها المكتملة - هو أنها قرّرت ، بالتأمل ، بالعمل المنطقي ، بتراكم المعارف ، أنه يمكن التوصل إلى موطن ، موطن الحقيقة ، وإنطلاقاً من ذلك يمكن إصدار أحكام معصومة تعين عالمياً ونهائياً ما هو حال وماذا ينبغي أن يكون حال الكائن ، الإنسان ، المجتمع . إن ما يبيّنه مثال الفلاسفة الأكثر علماً وغوصاً هو « أن كل فلسفة بنت عصرها » - وهي عبارة لهيجل ذاته بكل مفارقاتها أو بشكل أعم إن كل نظرية هي نظرية الممارسة . ومعنى هذا أن الفترة النظرية - فترة الفكرة ، الإعلام المفهومي - ترتسم دائماً بوصفها تأملاً في ممارسة معينة ، وأنه بالتالي إذا كان بالإمكان صوغ معارف صحيحة - متحققة منطقياً وعلمياً ، فمن العبث الادعاء ، انطلاقاً من ذلك ، تجميع هذه المعلومات في عقيدة مغلقة تقول رأياً في كل شيء بشكل قاطع ونهائي .

لقد تأمل هيجل تماماً في ممارسة الدولة البورجوازية . لكن هذه المعرفة السياسية ، التي ظنّها شاملة ، أخفت عنه المجتمع المدني أي المرتكز الاقتصادي للدولة . إن ميزة الوجهة التي ساعدت ماركس على تطوير انتقاده هي أنها ملموسة

أكثر ، بالمعنى الهيغلي : فهي تجمع بين الواقع القمعي للسلطة البورجوازية ، والاستغلال الاقتصادي الناجم عن النظام الرأسمالي ، وبين الواقعة التاريخية لصراع الطبقات . وينجم « الكسب » النظري من كون النظري ينطبق على العملي ، فيعرف بهذه الصفة وينكب بذلك على تناول موضوعه في تعييناته المتنوعة . ومن جهة ثانية ، تكمن في هذا كل مادية ماركس ، هذه المادية التي حظيت فيما بعد بمزايدات عقائدية عديدة من جانب انجلز نفسه ، لأن المقصود ، في نظر ماركس ، ليس انتقاد منطق الفلسفة ، وابتناء نظام جديد للعالم وللإنسان ، ان تكون مادياً يعني القول بأن منطلق التفكير أو بشكل أوضح ، ان المرجع الذي يعود اليه التأمل حتماً شرط أن يكون ملموساً بالمعنى الوارد أعلاه ، هو الممارسة كما هي في ماديتها الاجتماعية . إن الاطروحات حول فيورباخ تشدد بوضوح على هذا الموقف الراسخ : فالمادة التي يدور حولها البحث لا تنخفض البتة الى المادة التي تحددها الفلسفة التأملية ، أكانت مادية أم غير مادية . إنها في آنٍ واحد ما تكمن فيه الممارسة الاجتماعية وما تناضل ضده ، نعني النشاط الجسماني لتحويل الواقع والذات .

إن هذا البعد من أبعاد فكر ماركس ، الذي ستفقره قراءة إنجلز - مع الموافقة الضمنية من جانب ماركس ، كما ينبغي أن نلاحظ - يطعن مسبقاً في كل تشكيل عقائدي ، وبالتالي في كل عرض منهجي . انه سجاليٌ جوهرياً لأن غايته التذكير بأن الفلسفة الماضية التي اصطفت ، في مجملها ، الى جانب نظرة الحكام أو أرباب الكلمة ، هي فلسفة مثالية طالما أن المفهوم أو التمثل يحل محل الشيء ، والنظرية محل الممارسة . إن هذا الموقف الذي يتخذه ماركس من الفلسفة العقائدية هو أيضاً الموقف الذي يقفه من « علم » جديد : الاقتصاد السياسي . ليس من الممكن هنا متابعة النقد الذي يوجهه ماركس وإنجلز لمعتقدات سميث ، ريكاردو ، مالتوس ، وسموندي . فهما يقومان ، ظاهراً ، بعملية توضيحية بسيطة ، متعلقة بطبيعة القيمة ومعيارها ، معيار الأجر ، وظيفة العملة ، العلاقة بين القيمة / والسعر ، الخ . غير أن هذا العمل النقد الحثيث يرمي إلى اظهار ما يتستر عليه الاقتصاد السياسي أو يفسره بطريقة متسرعة : سبب الربح ، محرك النظام الرأسمالي .

إنهما يبيّنان ، في الواقع ، ان نواقص وأخطاء هذا الخطاب العلمي ناتجة عن كون واضعيه مصمّمين مسبقاً ، وبنوع ما ، على سلخ الواقع عن تاريخه ، وعلى اعتبار أن ما هو اليوم هو أبدي . يقول ماركس إن آدم سميث لم يشأ أن يرى أن عالم الانتاج الرأسمالي هو معطى تاريخي مؤسس لعلاقات انتاجية وأليات استشارية فريدة ؛ فاعتبره ، في مدخل اللعبة بمثابة معطى طبيعي متوافق مع تطور التقنيات التي لها فضائلها - العديدة - ولها مثالبها - الضئيلة - والممكن تصحيحها - والتي لا تخفي أي سر ، والحال ، هناك سرٌّ لأن الرأسمالية يمكنها أن تقدم نفسها كأنها التعبير الأكثر تطوراً عن العقلانية الاقتصادية ، وانها في الآن ذاته تقيم نظام لأمد غير معروف ، يحكم بالبؤس على أغلب السكان ويستولد الأزمات والحروب الواسعة . إن الجزء الأول من بيان الحزب الشيوعي عجيب فعلاً من هذه الزاوية ، فهو من جهة يكيل المدائح للبورجوازية المانيفاكتورية والمظفرة التي تتجاوز بضخامة انشاءاتها كل ما استطاعت الانسانية تحقيقه حتى الآن ؛ وهو من جهة ثانية يقول انها تعرض للخطر ، وبحكم نظامها ذاته ، كل ما قامت بينائه .

هكذا ، يعتبر نقد نص الاقتصاد السياسي دحضاً للرأسمالية في نفس الوقت . فهو يعلن أن أصل الربح يكمن في العمل الفائض الذي تأخذه البورجوازية من البروليتارية ؛ وهو يوضح كون الوسيلة الوحيدة لالغاء هذا الوضع ، مصدر الاختلالات المرعبة ، هي تأسيس نظام اقتصادي يكون من الممكن فيه تخفيض يوم العمل وفقاً لتقدم الفاعلية التقنية لوسائل الانتاج ؛ وهذا النظام الاقتصادي هو الشيوعية التي تبدأ مرحلتها الأولى باستلام الشعب « المسلح » للسلطة ، الشعب المقرر جعل وسائل الانتاج اشتراكية . ويتضمن الكتاب الأول من رأس المال ، في آن واحد ، نظرية الحضارة التجارية ، مهد الحضارة الصناعية (الباب الأول) ونقداً لكل علم اقتصادي يستند إلى هذا الكائن المجرد الذي هو الانسان الاقتصادي ، ويتضمن ، في الأفق ، برنامجاً ثورياً .

هذا أيضاً هو مغزى المادية التاريخية التي تعتبر ، بمعناها الدقيق ، « علم التاريخ » أقل مما هي تحليل آخر للتاريخ ، والتي لا تقع في منظور القادة العسكريين

والدول والمحفوظات الادارية ، وانما تقع في منظور التابعين أو انها على الأقل تعطىهم الكلام . والحال ، فإن تحليلاً كهذا يصعب اجراؤه ، اللهم إلا في الحاضر أو في الماضي القريب ، وذلك على قدر ما تشهد الآثار المتبقية من الماضي على وجود الطبقة السائدة ووجهة نظرها . كذلك فإن المادية التاريخية - خاصة عندما تطبق على الوضع الراهن ، مثلما فعل ماركس في صراع الطبقات في فرنسا (1848-1850) وفي الحرب الأهلية في فرنسا - ما هي الا تذكير دائم بوجود أولئك الذين تنسأهم الجغرافية التاريخية الرسمية ، نعني الشعوب ، الحياة اليومية ، الأجسام الداخلة في مسارات المتعة والعمل والموت .

في الحقيقة نستطيع التساؤل ، انطلاقاً من مشروع كهذا يرفض كل عقدة doctrinalisation فلسفية ، ويطعن في الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ، ويعيد النظر في كل علم اجتماعي ويرفض موضوعية « مواضيعه » التي تراكم المعلومات والبيئات ليس لبناء معرفة بل للمساعدة على انجاح أفعال سارية ، كيف استطاع أن يولد مفهوم مختوم بخاتمة isme التي هي علامة النظام بالذات ؟ ربما يكون من المطمئن جداً للفكر أنه يستطيع تعيين تاريخ 1843 ؟ 1857 ؟ 1864 ؟ - يشير إلى ظهور الماركسية المذهبية ؛ أو الإشارة إلى مسؤول - انجلز ؟ كاوتسكي ؟ بليخانوف ؟ لينين ؟ لكن أي مسؤول ؟ - بكل أسف ليس هناك شيء من ذلك . فمنذ الكتابات الأولى ، وفيما كان يتطور هذا الاتجاه الذي شدّدنا عليه ، ظهر اتجاه آخر بقوة مماثلة . ومن البديهي أنها ، في ذهن واضعها ، اتجاهان مترابطان وان الحجج المتوفرة تنطلق من الاتجاهين . إلا أنه ليس من المحذور ، إذا اعتبرنا ما آلت اليه الماركسيات ولأية اغراض تستخدم اليوم ، أن ننطلق من « التجريد الذهني » وان نحاول الفصل بين هذين الاتجاهين .

لقد حللنا الاتجاه الأول ، المعادي للعقائدية تماماً . والاتجاه الثاني يشاركه في الحضور وذلك حتى العام 1883 . فبينما يضع ماركس نقداً سياسياً للسياسة الهيكلية ، يظل في العمق مديناً لعنصر حاسم في فكر هيجل : فلسفة التاريخ . وهو بذلك يظل مديناً لعصره ، ونعرف أن القرن التاسع عشر لم يكن بخيلاً بتلك

الانشادات ، نصف المدركة ونصف العملية ، التي تفكر في تاريخ البشرية « كأنه تاريخ انسان واحد » وتعين بداية ونهاية ومعنى لصيرورة المجتمعات . إنها فلسفة للتاريخ المادي ، بهذا المعنى أيضاً نستطيع تصور الماركسية ، عن هيجل يأخذ ماركس الفكرة القائلة إن التقدم الدرامي هو من صنع السلبية : لكن هناك حيث يضع الفيلسوف فعل الروح ، يرى فيه نضال المستعبدين في كل الأزمنة ، وبالأخص ، في المجتمع البورجوازي ، أولئك الذين يتجنون والذين نجدهم منخفضين الى درك الاستلاب الأقصى : البروليتاريين . هناك في الماركسية (بالنسبة إلى ماركس) نوع من مسيحية البروليتارية التي سيكون جورج لوكاش في كتابه التاريخ والوعي الطبقي» المفسر الأعمق لها ، والتي لا زالت تستخدم اليوم لكي تغطي بيانياً الممارسات السلطوية للدولة السوفياتية أو لأغراضها الامبريالية . ويرى هيجل أن الثورات تحل محل الحروب ! وتحل محل آخر الحروب الثورة النهائية ، ويحل المجتمع الشيوعي الشفاف محل الدولة العالمية .

لهذه المسيحية نتيجة سياسية . فإذا كان صحيحاً أن هناك اتجاهات للتاريخ (وان هذا الاتجاه معقول ، بالنسبة إلى الذين يعلمون - بالنسبة إلى الهيجليين - أم بالنسبة إلى الذين هم في معسكر البروليتارية - بالنسبة إلى الماركسيين -) عندئذ يكون بالامكان التقرير بشأن ما يسير في هذا الاتجاه وما يسير في عكسه ، لم يكن انجلز يتردد في تحقير الانتفاضات الوطنية للسلافيين في الجنوب ، التي كانت تزعج النمو الطبقة العاملة الالمانية في الخط المستقيم للثورة ؛ وكان لينين وتروتسكي قد أدانا انتفاضات كروتستادت ؛ وستالين « كان يصفى الكولاك » و يقيم محاكمات موسكو ؛ وتغطي الاتحاد السوفياتي بمعسكرات العمل وما أكثر المستشفيات النفسانية . إنه من الممتع أن نعزو لماركس هذه المسلسلات المدمرة ، لأن البروليتارية بالضبط ليست في السلطة في الاتحاد السوفياتي ؛ وهذا البلد تسوده دولة عسكرية - بيروقراطية . ومع ذلك فإن المنعرج المسيحي يؤدي إلى سلطة تفتيشية كما في الكنيسة . . .

وكان لها أيضاً نتيجة استراتيجية . ولفهمها جيداً لا بد من الملاحظة أن ماركس - والأمر يتعلق هذه المرة بتطور حقيقي - يستسلم شيئاً فشيئاً لغواية التقدم في العلوم الاختبارية والفيزيائية والبيولوجية ، وهو لا يعترض عندما ينشيء انجلز - باعتبارية تامة - جدلية الطبيعة بوصفها مدخلاً إلى التاريخ الجدلي للمجتمعات . إن الكتابين الثاني والثالث من رأس المال ، المنشورين بعد وفاته ، يشهدان على الرغبة في بناء اقتصاد سياسي علمي ، مقابل الاقتصاد الكلاسيكي . ومنذ ذلك الحين سترتدي فلسفة التاريخ المادي رداءً وضعافاً . وعندئذ تترتدي المادية التاريخية رداءها المعتقدي : فالتاريخ بالمعنى العادي للكلمة ، يفسر « في نهاية الأمر » بالسببية الاقتصادية ، وتفسر البنى الفوقية ، الأيديولوجية ، السياسية ، الحقوقية ، بالبنية التحتية . وهكذا حين يضع ماركس العمل السياسي بين هلالين ، إنما يؤكد أن الثورة لا يمكن نشوبها إلا « عندما تدخل قوى الانتاج (الجديدة) في صراع مع علاقات الانتاج (القديمة) » . وان تفسيراً حرفياً لقول كهذا ستكون له آثار وخيمة على الأهمية الثانية والثالثة .

إذن هذان التياران موجودان في نصوص ماركس (وانجلز) ، أحدهما يصفه بأنه منظرٌ ، ومناضل في الصراعات العمالية ضد الاستغلال الرأسمالي وهيمنة الدول البورجوازية ، والآخر يصفه كمؤسس لمفهوم كلي جديد للعالم قوامه فلسفة للتاريخ دوغمائية ووضعية . لا يوجد ما يترجم هذه الثنائية حتى في عمله كقائد لاتحاد الشغيلة العالمي ، المؤسس عام 1864 . ففي المناقشات يظهر تارةً كأنه جامع لكل الانتفاضات ، متحفظ تجاه البرامج ، ويظهر تارةً كعقائدي رهيب يستعمل ، فيما يستعمل صواعق الطرد ضد الباكوتينيين . إن هذا الالتباس ، المزجج لكنه فعلي ، ربما يفسر لماذا تعتبر الماركسية ، في أيامنا وفي آن واحد العقيدة الرسمية للدول الاستبدادية والراية التي ترفعها الشعوب المتعطشة للحرية .

الدوغمائي الماركسي

في العقد الأخير من القرن التاسع عشر ، اجتازت الرأسمالية مرحلة جديدة

من تطورها . فزادت الآلات من فعاليتها ، وصارت الأواصر بين الدول والطبقات المالكة أشد وثوقاً ، وانتشر الاستعمار في العالم بأسره ، وغنى جول فرّي لفضائل الاستعمار وحسناته سواء بالنسبة إلى المستعمرين الذين يزدون انتاجهم وأرباحهم ، أم بالنسبة إلى المستعمرين الذين ينالون ثمار الحضارة . لقد انتصرت الليبرالية الاقتصادية ، وتقبلت أزماتها ، ولم تتردد في القضاء على عواقبها عندما تعبىء الشغيلة . ولقد سارت نحو هذه المرحلة التي وصفها لينين ، المتطوع المدمر بالمرحلة العليا : الامبريالية .

مقابل التنظيم العالمي للبورجوازية ، الوصية على العمل والمدبرة للصناعة ، قام التنظيم العالمي للبروليتارية . عندئذ دخلت الماركسية دخولاً واسعاً في التاريخ المعاصر . إن إنشاء الأمية الثانية عام 1889 في باريس ، والتي تلاها انتصارات هامة للأحزاب المنتسبة إليها وللنقابات المنضوية تحت لوائها لا سيما في ألمانيا وفرنسا ، ان هذا الإنشاء قد تم في ظلال فكر ماركس الذي استوعب أو صفى ، شيئاً فشيئاً ، التيارات الأخرى ، البرودونية ، الفوضوية - النقابية أو « التراديونونية » . وربما سيكون على المؤرخ أن يدرس بالذات كيف حدث ذلك . يبقى أن الماركسية قد تكونت كأيدولوجية الحركة العمالية الأوروبية . وانطلاقاً من ذلك الحين تعزز الاتجاه إلى تأسيسها كعقيدة شكلاً ومضموناً . وطالما يصح أن الحزب منظم لمواجهة الدولة ولاستلام الحكم ، فإنه ينسخ بنيته عما يحاربه ويمذهب كل ما يحدث له .

وعلى هذا النحو أنجبت الأمية الثانية ارثوذكسية . وبهذه الصفة ، باشرت عمليات الطرد : ففي مجال الأفكار ، استقرت صراحة في منظور فلسفة التاريخ الوضعاني والاقتصادي ، بعدما فسرت هذا التاريخ بمزيد من التصلب ، ورفضت كل ما لا يدخل في هذا النطاق واصفة إياه بأنه مضاد للثورة . فلسفياً ، يُقدم لينين في المادية والتجريبية النقدية (1909) على طرد شرس ، في جهة الظلامية لعالمين مثل ارنست ماخ وريتشارد افناريوس اللذين كانا قد حاولا ، بكل نية حسنة ، أن يدخلوا في المعتقد الماركسي المرن الاكتشافات العلمية الحديثة . سياسياً ، أجمعت الأمية على قبول الخرافة القائلة إنه من الطبيعي والبداهة أن تنزع الطبقة العاملة إلى

حصر كفاحها في الحصول على مطالب « اقتصادية » ؛ وتقبلت بهدوء مماثل الفكرة القائلة إن الفوضوية هي إسهال بورجوازي صغير وخفيف للقوة الثورية وإن النضالات الوطنية - نضالات الشعوب المستعمرة - لا قيمة لها إلا بقدر ما تضعف معسكر الامبريالية ، وانها في كل حال يجب أن تصب في خدمة تحرر البروليتارية الأوروبية .

لكن فوق هذا الأفق المشترك ارتسم تناقضان هامان ، إذا لم نحسب ذلك التناقض الذي وضع منذ البداية ادوارد برنشتاين في مقابل مجمل التنظيم وجرى حسمه بطرده عام 1899 . ولا شك أن المهرطقة البرنشتاينية تكمن في كونه بالغ في النظر الجدّي ولا سيما في التشديد البالغ الوضوح على عواقب الأساس الاقتصادي للعقيدة : فينظره أن مضمون التحليل الماركسي هو أن الرأسمالية ، بوصفها مرحلة أولى من تشريك الانتاج ، يجب أن تؤدي طبيعياً وبسلسلة من عمليات الانتقال ، إلى المرحلة الثانية ، وهي الاشتراكية ، ومنذ ذلك الحين ، تقوم الاستراتيجية السياسية على العمل لأجل تحديث الصناعة ، المباركة في كل حال ، إن الحزب الاشتراكي - الديمقراطي الألماني ، وهو العنصر الأقوى في الأهمية ، الغارق في نضالاته السياسية الانتخابية والنقابية ضد الأحزاب البورجوازية ، لم يكن بمستطاعه التسليم بمذهب سكوني كهذا . وبعد إدانة برنشتاين ، نشأ أول صراع بين شريحة من الاشتراكيين الفرنسيين ، حول الاشتراك في حكومات بورجوازية ، وأعضاء في حزب تعتبر الثورة هدفاً له . ودار النقاش حول موضوعة ستغلّي كثيراً السكولائية الماركسية والتي لا تزال في أيامنا مناسبة لمحاججات سقوطية ومجردة : مناقشة العلاقات بين الاصلاحات والثورة . تحت تأثير كارل كاوتسكي حسمت الأهمية الموقف لصالح المبدأ : فلا تسوية مقبولة مع الادارة البورجوازية ؛ إن طريق الثورة تمرّ في التوطيد الدؤوب لحزب الطبقة العاملة ، بوسائل كثيرة منها الوسيلة التي يقدمها النضال الانتخابي والمطالبة النقابية ؛ وذلك حتى يصبح هذا الحزب أكثرياً داخل المؤسسات وفي الرأي العام الشعبي ؛ وبقدر ما يتضاءل الاحتمال بأن تستسلم الطبقات المهيمنة لانتزاع ملكياتها بدون عراك ، يكون من المهم توقع تدخل الجماهير بقوة للاستيلاء على السلطة .

والحال ، هاكم نقاشاً ثانياً ينبثق ، كانت عواقبه التاريخية حاسمة . مقابل هذه الرؤية للتاريخ الجدلي حيث تسود الجوانب الوضعية والتوليفية يضع لينين ، المتضامن مع كاوتسكي حتى فشل الثورة الروسية عام 1905 ، استراتيجية للهجوم والسلبية . وستكون هذه الاستراتيجية مع الضربة البلشفية القاضية عام 1917 في أساس الانشقاق الأول المهم خلال تكوين الأمية الثالثة . إن لينين لا ينكر البتة انه ينبغي تطوير المنظمات الجماهيرية واستخدام الانتخابات كموطن دعائي ، لكن هذه العملية يجب أن تكون نواتها جماعة منظمة عسكرياً من « الثوريين المحترفين » السريين ؛ ونظراً للبنية الايديولوجية فإن هؤلاء المناضلين هم مثقفون منحدرون من البورجوازية ؛ لكن لا أهمية لهذا الأصل ، شرط أن يكونوا مسلحين بالاشتراكية العلمية ، وأن يعلموا أن دورهم تربية المستغلين ، كذلك لا ينكر لينين أن البروليتارية العمالية هي الطبقة الثورية الممتازة ؛ لكن من الجريمة عدم الاحاطة بالقوة الثورية العميقة لدى طبقة الفلاحين ، التي تعتبر أكثر من قوة إسناد . وأخيراً لا ينكر لينين أنه يلزم تطور كاف للقوى المنتجة حتى تسمح بالاستغلال البروليتاري . لكنه من التجريد التفكير ، بالنسبة إلى بلد ناقص النمو صناعياً مثل روسيا القيصرية ، انه ينبغي تفكيك العمل الثوري إلى مرحلتين : الأولى مرحلة انشاء سلطة بورجوازية ستعزز بفضلها الطبقة العاملة كمياً ونوعياً ؛ والمرحلة الثانية الانتقال إلى الاشتراكية . إن المرحلتين يمكنهما ويفترض بهما أن تترابطا حتى لا تشكلا سوى وتيرة واحدة . وبهذا الصدد ، يضع القائد البلشفي - في منظور استنتاجه لوجود الامبريالية ، كشل جديد ونهائي للرأسمالية - الأطروحة الخاصة بـ « الحلقة الأضعف » القائلة إن الأمية البروليتارية توصي ، ضمن السلسلة المكونة من الدول البورجوازية ، بالهجوم على أكثرها انجراحاً حتى يحدث تفكك للمجموع .

وكما نعرف ، إن اللينينية ، الأكثرية في الحزب الاشتراكي - الديمقراطي الروسي ، هي أقلية في الأمية . ومن البين أنها تشكل هرطقة بالنسبة إلى فلسفة التاريخ المعتقدي عند ماركس وانجلز . ولكن نجاحها سيطرح مسائل غريبة

ستلأمسها جزئياً عندما منقوم بتحليل وجيز للتأويلات المخصصة لطبيعة الدولة الاشتراكية السوفياتية . ولكن قبل ان نصل إلى ذلك ، لا يكون مشروعاً ان نكمل هذه البانوراما لأيدولوجية الماركسية المتناقضة ، قبل الحرب العالمية الأولى ، ما لم نذكر صورة روزا لوكسمبورغ . انها ، كشيوعية ، عمقت النظرية الماركسية عن الأزمات ، وهي تبين بذلك كيف ان الرأسمالية ، الممزقة بفعل تناقضاتها ، تجد نفسها مرغمة على التوسيع الدائم لحقل هيمنتها ، ولغزو العالم حتى تستولي على المواد الأولية واليد العاملة وتفتح أسواقاً جديدة . وليس بعيداً الوقت الذي ستكون فيه الكرة الأرضية بكاملها قد وقعت تحت كأسها حيث لا يعود بالامكان اجتناب انتهاء الأجل : وعندئذ سيتفرض المستغلون في العالم لبناء الاشتراكية . وانها كمنافسة ، في ميدان تأهيل العمال كما في ميدان التنظيم السياسي ، تظهر حساً حاداً بالديمقراطية الداخلية ، وقد أظهرت منذ الأشهر الأولى لقيام الثورة البلشفية ، قلقها تجاه تسلط الاستبدادي للسلطة السوفياتية الشابة ، انها الأولى في هذا الصف الطويل من المناضلين الذين انتسبوا للماركسية ، لكنهم توجسوا من العواقب التي يمكن أن تنجم عن استيلاء عنفي على السلطة تقوم به جماعة صغيرة ، واعترضوا عندما ادركوا ان انشاء الاشتراكية يتم على حساب الحريات ، ويصبح شأن اقلية من الزعماء الذين يكررون ، بطريقة مختلفة ، القمع البورجوازي .

سرعان ما ادرك لينين المنعطف السيء الذي اتخذته النظام السوفياتي . فلاحظ منذ اكتوبر 1921 : ان « [البروليتارية الصناعية] عندما اصبحت بسبب الحرب والخراب والدمار الرهيب ، خارج نطاقها نعتي انها انحرفت عن طريقها الطبقي وانقطعت عن الوجود كبروليتارية . وتسمى بروليتارية الطبقة الموجبة بانتاج السلع المادية في منشآت الصناعة الرأسمالية الكبرى ، ونظراً لأن الصناعة الرأسمالية الكبرى تقوضت ولأن العامل والمصانع قد تجهمت ، فقد تلاشت البروليتارية » (1) . ويلاحظ دفتر الخدمة لأمناء سر لينين ما يلي بتاريخ 7 فبراير - شباط

1. Œuvres complètes, éd. de Moscou, t. 33, p. 59.

1923 : [المتكلمة هي امينة سر] : « ذهبت إلى فلاديمير ايليتش (. .) فأملّي في المواضيع التالية : 1) كيف يمكن جمع مؤسسات الحزب ومؤسسات السوفييات ؟ هل الدراسة متوافقة مع النشاط المهني للموظفين ؟ ولما وصل إلى كلمات « وكلما كانت الثورة مفاجئة . . . » توقف ، وكرّرّها مراراً ، وبدأ عليه أعياء من المتابعة ؛ وطلب منّي مساعدته في قراءة ما سبق قوله ؛ فأخذ يضحك وقال : « هنا اعتقد انني تورّطت بشكل نهائي » ؛ سجليّ هذا : لقد تورّط بالذات في هذا المكان « (1) » .

في الماركسية كعقيدة دولة

خلال الأعوام 1930-1933 ، بعد الحرب الأهلية وتوطيد السلطة البلشفية ، بعد انتكاسات الأعمال الثورية في ألمانيا ، إيطاليا ، هنغاريا وفي الصين أخيراً ، وبعد المرحلة الغامضة للاقتصاد السياسي الجديد ، تعرّض اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية ، المعترف به كقوة عالمية ، لانعطاف حاسم في ظل جوزيف ستالين الذي كان منذ سنوات عديدة يضبط جهاز الحزب الشيوعي (البلشفي) . ومنذ العام 1936 ، فيما كانت محاكمات موسكو تصفّي المعارضين وكان يجري التصديق على دستور الاتحاد السوفياتي - الذي اعيد فيه النظر عام 1977 تقريباً - جرى تقنين الماركسية وتحديدّها رسمياً كعقيدة للأمية البروليتارية ، ويعتبر اندريه جدانوف بمثابة المنفذ للأعمال الفلسفية الرفيعة ؛ فمارس حكمه بشدة وصرامة ؛ إنه نظام حقيقي للعالم ، هذا الذي جرى وضعه ، مع نصوصه المقدسة ، وسيرته المعظمّة ، ونظريته عن الوجود - المادي ، بالطبع - ومنطقه - الجدلي ، وهو جدلٌ « ذو خطوة موزونة » ، لا يهمل شيئاً من اواليات التفكير الصحيح - وفلسفته للتاريخ ، تلك التي تقود البشرية من الشيوعية البدائية إلى الشيوعية المتحضرة ، مروراً بهذه المرحلة الضرورية واللاهبة ، مرحلة الاتحاد السوفياتي ، ومن الاشتراكية في بلد واحد وقائد كل المستثمرين ، واخلايقته القائمة على عبادة البطل

1. *Id.* C.R., pp. 519-520. Pour ces deux références, cf. R. LINHART : *Lénine, les Paysans, Taylor, éd. du Seuil, Paris, 1976.*

الايجابي والستاخانوفية ، وطرائقيته (ميتودولوجيته) العلمية التي توجه أبحاث العلماء شطراً اكتشاف قوانين العلم البروليتاري ، وأخيراً جماليته ، الواقعية الاشتراكية . . .

ان كتابات مثل كتابات ستالين المخصصة للالسية ، وقضايا مثل قضية لينسكو التي فرضت نظرية باطلة على الرغم من كل الأدلة التجريبية ، كدرس بيولوجي رسمي ، إنما تبين أن هذا الوصف ليس كاريكاتورياً . وإن الماركسية المتشككة على هذا النحو ، فرضت كشكل وحيد ونهائي للفكر ؛ وصارت « الاشتراكية العلمية » كتاباً مقدساً : وكما جرى خفض الفلسفة في الماضي إلى دور الخادمة للاهوت ، جرى وضع البحث في خدمة السلطة البيروقراطية . ولا يدل انتقاد الستالينية إلا سطوحياً من هذا الواقع . فعلى الدوام يجري باسم « الاشتراكية العلمية » نفسها ، الحكم على الاشتراقات الفكرية واصلاحها ؛ ويجري باسم الأمية البروليتارية التي يلزم الاتحاد السوفياتي بحقيقتها حكماً ، الأبقاء على الوضع الخاضوعي الخاص بدول أوروبا الشرقية وتعميم الأمبريالية السوفياتية ونشرها في العالم . . .

لهذا الأمر انخفض مجهود ماركس المتنوع الأشكال ، بعد مرور قرابة القرن على وفاته ؟ فلم يعد سوى الحامل الثقيل والمتسلط لهذه الايديولوجية الأخرى القاطعة والمؤذية التي تنشرها السلطة العالمية الأخرى ؟ هناك قراءات أخرى لماركس تفسر بطريقة مختلفة ، هذا التطور في الايديولوجية السوفياتية . فهل يجب الاعتبار ، بعد ليون تروتسكي ، ان هذه الارثوذكسية السقوطية والفقيرة معاً ، هي التعبير المباشر عن الانحطاط البيروقراطي لدولة عمالية بحاجة إلى هذا « الغطاء » الفكري ، هذه الشكلية الاستبدادية لاختفاء تجريبية سياسية منذهلة ؟ هذا يفترض ان هناك اشتراكية علمية ، فهل يجب التفكير ، مثلما يقترح لويس التوسير⁽¹⁾ ، بأن


1. Réponse à John Lewis, Paris, 1973, et Eléments d'autocritique, Paris, 1973.

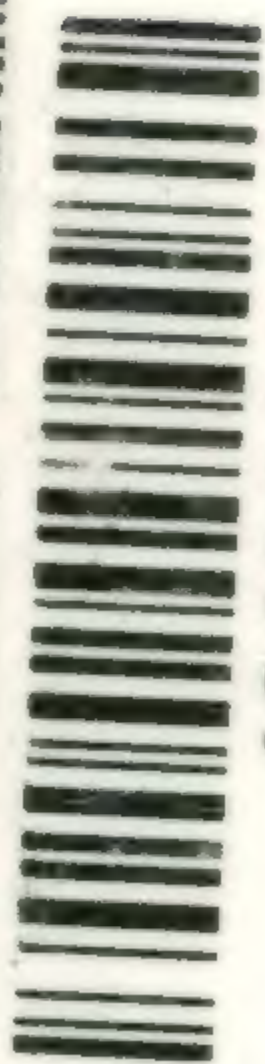
الاتحاد السوفياتي يواصل دفع ثمن الانحراف الاقتصادي ، الانحراف النظري والعملي ، الذي يميز الستالينية ، وان تناول هذه الانطولوجيا الدوغمائية كخطأ - قريب من الجريمة ؟ ان هذا يعني من جهة الاعتراف بوزن فريد للتمثيلات المجردة (لقد كان لدى ستالين افكار حول ممارسة سلطته ، لكن هل كانت تتعلق بفلسفة التاريخ ؟) ويعني من جهة ثانية التسليم بوجود استعمال صحيح للماركسية كمفهوم للعالم . أليس من الأبسط التفكير ، مثلما يفعل المنظرون الصينيون ، ان نظاماً طبقياً قد اعيد تكوينه في الاتحاد السوفياتي بفضل نوع من الجذب الطبيعي ، وان الغلاف الماركسي ليست إلا خيانة اضافية يرتكبها الزعماء الجدد « الاشتراكيون - الأمبرياليون » ؟

كذلك يمكن ان نذكر التفسيرات المستندة إلى ظهور شكل علمي لرأسمالية الدولة ، أو القائمة على الخيارات التاريخية للزعماء السوفيات . ليس هنا موضع الحسم . وان ما يمكن ملاحظته في الختام والذي يتعلق بتاريخ الايديولوجيات ، هو ان الماركسية ، التي تكونت في فكر ماركس وانجلز كنظرية للمجتمع الصناعي من وجهة اولئك الذين كانوا يعانون من الاستغلال الرأسمالي ، لا تزال حية عندما تصادف الظروف نفسها أو الظروف القريبة ، مثلاً ، من ظروف الاستغلال « الاشتراكي » ، وانها تتوصل إلى الانسلاخ عن التبعية للماركسية الرسمية (السوفياتية أو الصينية) وجعل من نفسها اداة للكفاح وليس برنامجاً للحكم ؛ وان الأهمية الثالثة شهدت ظهور هذا المفهوم للدولة - الطبقة ، وهو مفهوم كان ماركس يندد به بقوة ، عام 1875 ، عندما انتقد البرنامج اللاسالي لـ « الدولة العمالية الألمانية » ؛ وان الماركسية كأداة تحرر تتلاشى عندما يختلط مفهوم الدولة - الطبقة هذا ، في نطاق بلد متعدد القوميات حيث تسود ، في الواقع ، الأمة الروسية ، مع مفهوم الحزب ، الذي كان لينين رائده ؛ وانها تبطل حينئذ ان نكون فكرة ، فتغدوا « ايديولوجية » ، بالمعنى الذي رفضناه في مجمل هذا الكتاب ، نعني خطاباً يفيد في ادارة الناس ، تماماً مثل الشرطة والجيش ، بما يعود بالخير الأعظم على السلطة المركزية القائمة .

الفهرس

3	انبثاق الفاعل في ايدولوجيا الانسان : بقلم د . سهيل القش
3	1 - انبثاق الفاعل الخلقى
4	2 - انبثاق الفاعل الحقوقي
4	3 - انبثاق الفاعل الاقتصادي - المالك
7	الوعي والأخلاق : بقلم فرانسوا شاتليه
10	الأخلاقية بمواجهة الميتافيزيقيا
15	الأخلاق والحرية
17	من الأخلاق الى تهذيب الأخلاق
25	الطاعة والقانون : بقلم افيلين بيزيه - كوشنيه
28	عبادة القانون - عبادة العرف
37	علم الحقوق - علم الدولة
47	الليبرالية : مفترضات ودلالات : بقلم جيرار ميري
48	العام والخاص
53	المالك ونقيضه
58	عقود الأخلاق
67	الدولة والديمقراطية
73	العمل والصناعة : الماركسية : بقلم فرانسوا شاتليه
76	الانسان الاقتصادي
81	الدولة بمنظور هيجل
85	حول ملتبس ماركس : تحرر اجتماعي أم عقلنة صناعية
94	الدوغمائي الماركسي
99	في الماركسية كعقيدة دولة

 Bibliotheca Alexandrina



1213531

ISBN 9953-427-29-1

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

